JEAN-CLAUDE LARCHET
NCONŞTIENTiL
SPIRITUAL
al inimii
JEAN-CLAUDE LARCHET
INCONŞTIENTUL SPIRITUAL sau
Adâncul neştiut al inimii >
Redactor: Elena Marinescu
Consilier specialitate: Dana Şerban (psiholog) Coperta: Mo na Velciov
Traducerea a fost făcută după originalul în limba franceză: Jean-Claude Larchet, L'inconscient spirituel, Les Editions du Cerf, Paris, 2005.
© Les Editions du Cerf © Editura Sophia, pentru prezenta ediţie
Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
LARCHET, JEAN-CLAUDE
Inconştientul spiritual sau Adâncul neştiut al inimii /
Jean-Claude Larchet; în româneşte de Marinela Bojin.
- Bucureşti: Editura Sophia, 2009 ISBN 978-973-136-154-3
I. Bojin, Marinela (trad.)
28
JEAN-CLAUDE LARCHET
Inconştientul
y
spiritual
sau
Adâncul neştiut al inimii
în româneşte de Marinela Bojin
d l l u r a.

Bucureşti
CUVÂNT ÎNAINTE

Această carte este un răspuns la cererile primite din multe părţi de a-mi dezvolta concepţia referitoare la relaţiile existente între bolile mintale şi bolile spirituale, de a preciza noţiunea de „inconştient spiritual", folosită în scrierile mele anterioare, şi de a pune bazele unei psi- hoterapii creştine care să se inspire din bogata experienţă a „îngrijirii sufletelor", dobândită de-a lungul veacurilor de Tradiţia ortodoxă.
>

Volumul cuprinde, într-o formă dezvoltată, mai multe conferinţe şi comunicări prezentate în cadrul unor colocvii sau al unor congrese internaţionale.

în cursul dezbaterilor din cadrul unor reuniuni la care au luat parte psihologi, psihiatri şi psihoterapeuţi creştini aparţinând diverselor „şcoli", dar şi teologi şi filosofi, a ieşit la iveală faptul că utilizarea de către psihoterapeuţii creştini, în cazul pacienţilor creştini, a unor psihoterapii ale căror fundamente şi metode sunt străine de principiile şi practicile creştinismului este problematică. Acest subiect constituie astăzi în Grecia, încă de mai mulţi ani, un obiect de controversă şi tensiuni majore. Opoziţia cea mai vie se manifestă între cei care cred că psihoterapiile au un statut echivalent cu cel al altor ramuri ale medicinii, constituind aşadar

o sferă autonomă în raport cu re- ligia, şi cei care consideră că tradiţia ascetică ortodoxă şi practica părinţiei duhovniceşti, aşa cum o aflăm în Bise

rica Ortodoxă, oferă mijloace adecvate pentru a trata tulburările psihice, făcând inutil recursul la psihoterapii.

Tensiunile şi dezbaterile sunt mult mai puţin acerbe în lumea catolică şi în cea protestantă. Pe de o parte, pentru că în Apus psihoterapiile sunt practicate de mai multe decenii, astfel încât discuţiile suscitate de introducerea lor nu mai sunt de strictă actualitate. Integrarea psihanalizei, de altfel, a fost favorizată de entuziasmul excesiv produs în chiar sânul clerului, în anii ’60 ai secolului trecut, de moda ştiinţelor umaniste. Pe de altă parte, nici în catolicism, nici în protestantism nu există o tradiţie ascetică elaborată şi metodică ori o practică a părinţiei duhovniceşti, analoge celor existente în lumea ortodoxă, care să-şi revendice o funcţie psihoterapeuti- că, inclusă în funcţia lor spirituală. La aceasta s-ar putea adăuga constatările făcute de sociologi referitor la faptul că absenţa spovedaniei în protestantism şi dezafectarea sau trecerea ei de la o formă personală la una colectivă în catolicism au favorizat într-o anumită măsură dezvoltarea psihanalizei şi a psihoterapiilor în zonele de influenţă ale acestor două religii.

Şi totuşi, în ciuda acestei stări de fapt, chiar în Occident, diverse publicaţii n-au încetat, de-a lungul timpului, până în zilele noastre, de a pune întrebări în legătură cu compatibilitatea anumitor forme de psihoterapie — îndeosebi a psihanalizei şi a psihologiei analitice — cu principiile creştinismului, mai ales cu cele antropologice.

Oricare ar fî concluziile acestor dezbateri, suntem siliţi să recunoaştem că, prin implicaţiile lor antropologice atât la nivelul fundamentelor teoretice, cât şi la cel al aplicaţiilor practice, psihoterapiile constituie în mod special o problemă pentru creştinism, spre deosebire de

terapiile medicale care au un statut ştiinţific recunoscut şi incontestabil, cum sunt neurologia şi psihiatria.

In lumea creştină au fost adoptate diverse psihotera- pii pentru calitatea lor de a fi metode deja constituite, aşadar tocmai bune de întrebuinţat. Aceste psihoterapii şi-au avut apărătorii şi detractorii lor, dar nu a existat un efort consecvent pentru a dezvolta o psihoterapie creştină sau cel puţin o psihoterapie ale cărei fundamente antropologice şi practici terapeutice să se situeze de-o manieră clară şi incontestabilă pe linia celor creştine.

In cadrul unor congrese recente, la care au participat psihoterapeuţi creştini, numeroase voci s-au ridicat pentru a exprima nădejdea că se vor face cercetări în această direcţie.
>

Ca noi contribuţii la înţelegerea si tratamentul bolilor
> i O i
psihice, astfel de cercetări nu pot fi decât binevenite, dat fiind faptul că

dintre cele câteva sute de psihoterapii care au apărut şi s-au dezvoltat în cursul secolului al XX-lea nici una nu s-a impus ca pe deplin aptă pentru vindecarea celor tratati. Constatarea unor studii recente că în
*
tratamentul bolilor psihice „toate terapiile sunt la fel de bune” semnifică nu atât eficacitatea, cât ineficacitatea lor în cazul unor suferinţe a căror natură profundă rămâne din multe puncte de vedere misterioasă şi a căror explicaţie ţine în general de domeniul ipoteticului; aşa încât, în cazul multor boli mintale se ezită încă şi azi — poate încă şi mai mult azi, datorită progreselor făcute de genetică — între cauze total eterogene: pur biologice, pe de o parte, pur psihice şi legate de mediul înconjurător, pe de alta.

Studiile pe care le-am întreprins de-a lungul multor ani asupra bolilor spirituale şi a tradiţiei terapeutice a Răsăritului creştin oferă fără nici o îndoială perspective noi pentru înţelegerea şi terapeutica bolilor psihice, în

măsura în care acestea sunt într-un anume grad legate de bolile spirituale.

Fără a se pretinde un studiu sistematic şi complet, lucrarea de faţă urmăreşte să precizeze relaţiile dintre aceste boli şi să suscite astfel noi cercetări în această direcţie.

De-a lungul cărţii, am menţinut o netă distincţie între bolile psihice şi bolile spirituale, evitând astfel un dublu risc: pe de o parte, acela al unei concepţii maxi- maliste, care reduce psihicul la spiritual, nelăsând aşadar loc pentru psihoterapia propriu-zisă; pe de alta, al confuziei psihicului cu spiritualul. In vreme ce prima poziţie este frecvent întâlnită în lumea ortodoxă, cea de-a doua este larg răspândită în lumea catolică, unde emisiunile de radio şi literatura religioasă au fost pline în anii din urmă de discursuri psihologizante, având tendinţa de a se substitui spiritualităţii — sociologii vorbesc în această privinţă, folosindu-se de un joc de cuvinte, despre o mişcare „psyrituelle”; aceste discursuri, uneori inspirate de filosofia New Age, alteori bazate pe scheme simpliste, sunt mai întotdeauna caracterizate printr-o abordare lipsită de rigoare şi superficială a spiritualităţii, ca şi prin absenţa unei întemeieri pe Tradiţie, în pofida folosirii câtorva referinţe patristice, scoase însă din contextul lor şi folosite drept „trompe-focil”.[1]

Afirmând că anumite boli mintale sunt legate de anumite boli spirituale şi că, prin urmare, tămăduirea

[1] Referitor la aceste curente, a se vedea articolul lui I. Franck, „«Psy»” et «spi» font-ils bon menage?”, în „Ecritures”, 55, 2003, pp. 6-9, şi îndeosebi dosarul: „Psychologie et vie spirituelle. Dis- tinguer pour unir”, în „Christus”, 197, 2003. De notat faptul că acest curent nu priveşte propriu-zis psihoterapia, ci căutarea unei anumite stări de bine interioare, motiv pentru care a atras un public foarte larg.

celor dintâi depinde de tămăduirea celor din urmă, voim să ne ferim de riscul instrumentalizării spiritualităţii (si cu atât mai mult a vieţii

sacramentale de care aceas- ta este indisolubil legată), fiind conştienţi de faptul că scopul spiritualităţii nu este tămăduirea psihică a omului, ci tămăduirea sa spirituală, în vederea mântuirii şi îndumnezeirii sale.

E evident însă că, în această perspectivă, relaţia dintre psihoterapie şi terapia spirituală constituie o problemă delicată, după cum o altă problemă delicată este şi aceea care priveşte locul şi funcţia psihoterapeutului în raport cu terapeutul spiritual. Sperăm să fi contribuit la elucidarea problemelor de acest fel.

Trebuie, totodată, să aducem unele precizări în ceea ce priveşte noţiunea de „inconştient spiritual" pe care am dezvoltat-o în această lucrare. Noţiunea prezentată aici nu calchiază nicidecum vreuna dintre teoriile moderne asupra inconştientului. Pe de o parte, ea e fondată pe elemente identificabile în cea mai veche literatură patristică. Pe de alta, chiar dacă prezintă o analogie globală cu aceste concepţii moderne — rolul inconştientului în patologie, rolul „procesului de conştientizare" în terapeutică -, ea se deosebeşte net de ele. în primul rând, noi distingem două forme de inconştient, ambele prezente în om, dar care se află într-un anume fel în conflict. în al doilea rând, conştientizarea acestor două forme de in- conştient ni se pare a fi condiţia necesară, dar nu suficientă a tămăduirii spirituale şi a tămăduirii psihice legată într-o anumită măsură de ea. Tot ceea ce spunem aici trebuie resituat într-un context mai larg, expus în studiul nostru anterior Terapeutica bolilor spirituale. Tămăduirea spirituală depinde de un mod de viaţă ascetic

şi, indisociabil, de viaţa sacramentală a cărei dispensatoare este Biserica. Dacă efortul personal al omului şi ajutorul celorlalţi (îndeosebi al unui părinte duhovnicesc autentic şi experimentat) sunt indispensabile pentru tămăduirea sa spirituală, aceasta însă nu se poate săvârşi decât prin harul lui Dumnezeu. Altfel spus, ea este întotdeauna rodul unei sinergii umano-dumnezeieşti, al cărei mijlocitor este Hristos, Domnul nostru.

Izvoare

— Capitolul I este dezvoltarea unei comunicări prezentate la cel de-al zecelea congres al Federaţiei Europene a Asociaţiilor Medicale Catolice, tinut la Bratislava, Slovacia, între l-4 iulie 2004, pe tema: „Noi provocări pentru medicină şi îngrijirea sănătăţii în Europa" (New Challenges for Medicine and Health Care in Europe").

— Capitolele II şi III sunt cele două părţi ale unei comunicări prezentate la colocviul ştiinţific internaţional ţinut la Livadia, Grecia, între 1 şi 15 octombrie 2003, pe tema „Teologia creştină ortodoxă şi psihoterapia".

— Capitolul IV este dezvoltarea unei comunicări prezentate în cadrul „Zilelor psihologiei", din 27-28 august 2004, organizate de departamentul de psihologie al Universităţii Catolice din Buenos Aires, Argentina, pe tema „Psihologie şi gândire creştină".

— Capitolul VII reia şi dezvoltă capitolul 12 din cartea noastră Le Chretien devant la maladie$_y$ la souffrance et la mort, intitulat: „La dimension inconsciente des passions".

— Capitolele IX, X şi XI sunt dezvoltarea a două conferinţe ţinute în

zilele de 24 şi 25 octombrie 2003 laTe- salonic, Grecia, la invitaţia Centrului Elen de Psihanaliză şi al revistei ,,r) cruvdvTr|OT|".

10

I

BOLI PSIHICE SI BOLI SPIRITUALE

y

Scopul acestei lucrări este de a arăta că unele boli psihice au drept origine profundă anumite boli spirituale şi, de aceea, pentru tămăduirea lor e nevoie, cel puţin în parte, de un tratament duhovnicesc.

Dar mai întâi se cuvine să lămurim câteva lucruri, mai ales cele referitoare la natura bolilor psihice şi a celor spirituale.

1. Bolile psihice se deosebesc de bolile spirituale, după cum bolile spirituale se deosebesc de cele fizice

Bolile psihice nu se identifică cu bolile spirituale; e vorba de boli de natură diferită si distincţia dintre ele >> trebuie menţinută. >

Această distincţie însă nu înseamnă că trebuie să con- > cepem trei planuri independente, situate unul deasupra celuilalt: planul corporal, planul psihic şi planul spiritual. O astfel de concepţie ar putea fi valabilă pentru primele două planuri, însă nu şi pentru cel de-al treilea, care, în înţelesul său cel mai general, are o semnificaţie relaţională.

,

ii

INCONŞTIENTUL SPIRITUAL

Dacă într-un sens particular adjectivul „spiritual" arată ceea ce e legat de spiritul sau intelectul omului (pneuma sau nous[f]), şi dacă, într-un alt sens particular, el desemnează ceea ce vine de la Duhul Sfânt sau e legat de El, în sensul său general, reţinut de npi aici, acest termen califică raportul — pozitiv ori negativ — cu Dumnezeu.* * Aceasta înseamnă, de pildă, că tăgăduirea lui Dumnezeu sau uitarea Lui este tot o atitudine spirituală, ca şi adu- cerea-aminte de Dumnezeu sau credinţa în El. De aici,

i 7

definirea bolii spirituale ca perturbare a raportului firesc al omului cu Dumnezeu, în activitatea omenească, în general, şi în funcţionarea facultăţilor omeneşti, în particular; tămăduirea spirituală înseamnă, aşadar, restabilirea acestui raport firesc cu Dumnezeu.

Cât priveşte bolile psihice, ele exprimă o disfuncţie a vieţii psihice a omului, care implică o perturbare — însoţită în general de suferinţă psihică — a raportului cu sine însusi, cu ceilalţi si cu realitatea exterioară.

Cu toate că orice exercitare a unei funcţii psihice are o semnificaţie spirituală, dată fiind relaţia cu Dumne

[1] Aflăm la Sfinţii Părinţi trihotomia: trup, suflet, duh. Cuvântul duh era la origine desemnat în greacă prin cuvântul pneuma. Riscul de a se face confuzie între Duhul dumnezeiesc şi duhul omenesc i-a făcut pe Părinţi să

prefere cuvântul nous pentru a-l desemna pe acesta din urmă, adică intelectul, mintea, inteligenţa intuitivă a omului, a cărei finalitate este de natură contemplativă. Această facultate a omului este adesea înfăţişată drept facultatea superioară a sufletului, ceea ce îngăduie reducerea trihotomiei (trup-suflet-duh) la o dihotomie (trup-suflet). A se vedea în legătură cu aceasta, lucrarea noastră Therapeutique des maladies mentales, Paris, 1992, pp. 25-42.

* Cu toate că explicaţia autorului înlătură orice confuzie, totuşi, pentru că în limba română există şi termenul „duhovnicesc”, cu o conotaţie strict pozitivă, am folosit, în funcţie de context, unul sau altul dintre aceşti termeni, sinonimi de fapt (n. trad.).

zeu, pozitivă ori negativă, pe care o implică, sfera psihică are totuşi o relativă autonomie faţă de sfera spirituală. Tot aşa, sfera corporală are o anumită autonomie faţă de sfera spirituală şi de cea psihică.

însă datorită unităţii dintre suflet şi trup în cadrul compusului uman şi faptului că fiinţa omenească se află întotdeauna într-un raport cu Dumnezeu — fie el pozitiv ori negativ —, între aceste trei sfere există o strânsă legătură.

2. Unele boli psihice sunt direct legate de boli spirituale, tot aşa cum unele boli psihice sunt legate de boli trupeşti

Bolile spirituale au o origine sui generis. Unele boli fizice sau unele boli psihice pot, fireşte, să ofere un teren favorabil dezvoltării lor, însă acestea nu sunt niciodată cauza lor.

Cât priveşte bolile trupului, unele pot avea o cauză pur fizică, cum se întâmplă în general. Altele pot fi provocate de boli sau de tulburări psihice; în acest caz, vorbim de tulburări psihosomatice. Altele pot fi generate de boli spirituale — dacă ne gândim, de pildă, la gastri- marghie sau la desfrânare, dar şi la mânie şi frică, care au efecte patogene evidente asupra organismului. Majoritatea bolilor trupului au însă o origine care corespunde fie unei disfuncţii a trupului însuşi, fie unei influehţe a mediului înconjurător, faţă de care organismul nu se poate apăra (intoxicaţii, contaminări etc.).

Bolile psihice nu sunt autonome, ca cele spirituale. Sunt însă şi mai puţin autonome decât bolile fizice; tulburările sui generis sunt mai rare în sfera psihică. Bolile

psihice sunt cel mai adesea provocate fie de boli fizice, fie de boli spirituale, fie printr-o intervenţie exterioară de tip demonic, fie prin conjugarea unor astfel de factori.

Trebuie să ne ferim de a subevalua (cu atât mai mult a nega) etiologia pur fizică (biologică sau fiziologică) a bolilor psihice, aşa cum sunt tentate s-o facă unele psihoterapia Unele boli psihice pot avea o etiologie pur somatică, chiar dacă în cazul lor intervin, în ceea ce priveşte formele de exprimare, factori psihici şi chiar spirituali. Uneori, anumite laturi ale bolii pot fi corporale, în vreme ce altele sunt psihice şi spirituale. De aceea, poate fi util şi chiar necesar ca tratamentului psihiatric (psihoterapia) şi

tratamentului spiritual (terapeutica duhovnicească) să li se asocieze un tratament medicamentos, care să acţioneze asupra dimensiunii corporale. De exemplu, absenţa sau excesul de tonus sunt cel mai adesea strâns legate de factori fizici, şi reglarea tonusului prin tratament medicamentos este în acest caz condiţia indispensabilă pentru a-l face pe bolnav capabil să înţeleagă ce se întâmplă cu el şi să participe el însuşi la propriul său tratament.

După cum subestimarea factorului fizic în ceea ce priveşte etiologia anumitor boli psihice este păgubitoare pentru înţelegerea şi tratarea lor, tot aşa este păgubitor să nesocotim factorul spiritual. Acesta este lăsat deoparte de psihiatrie, în numele ştiinţei care, din raţiuni epistemologice, înţelege să se limiteze la un cadru exclusiv naturalist. Din nefericire, acest factor este ignorat sau negat şi de majoritatea psihoterapiilor, care fie se întemeiază în fapt pe baze naturaliste, fie se opun din principiu la orice referinţă de natură spirituală — mai

ales pentru că ele consideră viaţa psihică un domeniu deplin autonom —, fie se sprijină pe o antropologie clar materialistă şi atee, care exclude aprioric astfel de referinţe spirituale.

Noi credem însă că viaţa psihică este strâns legată* de viaţa spirituală şi n-are decât o foarte mică autonomie în raport cu aceasta.

In general, viaţa psihică nu poate fi nicicum disociată de problema sensului, adică de orientarea şi conţinutul ei. Ea este puternic condiţionată de relaţia omului cu sine însuşi şi cu ceilalţi, ca şi de concepţia sa despre lume (Weltanschauung), iar toate acestea depind la rândul lor de relaţia sa — pozitivă sau negativă — cu Dumnezeu.

De aceea, viaţa psihică nu poate fi privită drept un simplu joc mecanic al unor forţe care trebuie pur şi simplu temperate şi echilibrate. Psihoterapeutul nu poate fi privit drept un omolog, în domeniul psihicului, al ortopedului ori al cardiologului, care activează pe teren somatic.

Antropologia creştină — aşa cum vom vedea în capitolul referitor la marile principii ale acesteia — consideră relaţia cu Dumnezeu drept definitorie pentru om, atât ca natură, cât şi ca existenţă personală. Potrivit antropologiei creştine, facultăţile umane sunt în chip natural îndreptate spre Dumnezeu, iar lucrarea lor este „contra naturii” şi anormală când persoana le dă o altă direcţie. Printr-o astfel de lucrare „contra naturii” a facultăţilor umane se produc patimile. Acestea sunt boli spirituale, care trebuie net deosebite de bolile psihice; şi după cum patimile nu sunt boli psihice, tot aşa bolile psihice nu sunt patimi. Insă bolile spirituale, chiar dacă se definesc ca atare prin referinţa la Dumnezeu, în fapt ele privesc felul în care

sunt puse în lucrare facultăţile noastre omeneşti — raţiunea, dorinţa, agresivitatea, imaginaţia, memoria etc. De aceea, orice exercitare contra naturii a unei facultăţi co-

[1] t

respunde unei boli a acestei facultăţi nu doar din punct de vedere

spiritual, ci şi psihologic.

Dizarmonia introdusă de patimi în exercitarea facultăţilor noastre este nu doar spirituală, ci şi psihică.

Aceasta înseamnă că orice boală spirituală generează o tulburare psihică corespunzătoare. Dar nu înseamnă că această tulburare poate fi reperată în catalogul bolilor psihice la care se raportează societatea noastră. Şi invers, bolile psihice catalogate de ştiinţa medicală nu pot fi identificate întotdeauna, în chip nemijlocit, cu bolile spirituale.

Cele două nosologii, medicală şi duhovnicească,
chiar dacă se referă la boli provocate de o funcţionare
anormală a unora si aceloraşi facultăţi, sunt cu totul di-
>>>'
ferite prin originea şi cadrul lor cultural. Capacitatea de a stabili o legătură explicită între ele presupune o bună cunoaştere atât a uneia, cât si a celeilalte. E de la sine în- ţeles că respingerea apriorică, ignorarea sau nerecunoaş- terea existenţei unei patologii de natură spirituală face imposibilă reperarea factorilor spirituali patogeni din viaţa psihică.

Sunt însă şi alţi factori care fac anevoioasă punerea în relaţie a celor două tipuri de boli; în mod special, faptul că între bolile spirituale se poate crea un soi de echilibru, care împiedică sesizarea, pe plan psihic, a vreunei tulburări ce-ar putea fi identificată drept boală psihică, potrivit nosologiei în vigoare. Unul dintre cei mai mari duhovnici ortodocşi ai secolului al XX-lea ne-a spus odată: „Ceea ce societatea noastră socoteşte drept nor-

malitate şi sănătate psihică nu este decât suma tuturor bolilor spirituale menţinute în echilibru”.

Freud scria că toti oamenii sunt într-o anumită măsu-
>
ră nevrozaţi. Boala psihică nu este reperată decât atunci când se atinge un anumit punct de dezechilibru, atunci când o anumită tulburare depăşeşte un anumit prag de intensitate, ajungând astfel să-l deranjeze pe cel care o simte şi pe cei din jurul său.

Patologia spirituală induce o patologie psihică reală, care adesea nu poate fi identificată în cadrul nosologi- ei clasice, dar este reperată de oamenii duhovniceşti, care, datorită experienţei şi discernământului lor duhovnicesc, văd, ca şi cu o lupă, o realitate ce rămâne ascunsă privirii neştiutoare.

într-un mare număr de cazuri, în spatele bolilor psihice se ascund mari tulburări de natură spirituală, uneori izolate, alteori conjugate, după cum vom vedea într-unul dintre capitolele următoare.

3. Boală şi vinovăţie

Bolile spirituale corespund patimilor aşa-zis „vinovate”, cum spun Sfinţii Părinţi. Faptul că bolile spirituale au un anume rol în producerea, dezvoltarea şi menţinerea anumitor boli psihice nu înseamnă însă că bolnavii psihic sunt mai vinovaţi sau mai păcătoşi decât ceilalţi oameni.

Omul căzut este în chip necesar, mai mult sau mai puţin, bântuit de patimi. Putem spune că fiecare persoană dezvoltă o patologie psihică

legată de patologia sa spirituală. însă la majoritatea oamenilor această patologie psihică este echilibrată, astfel încât ea nu se manifes

tă sub forma unor tulburări perceptibile sau a unor boli ce pot fi identificate.

Persoanele atinse de boli psihice sunt cele care, din cauza unor circumstanţe personale, familiale sau sociale cu totul particulare, n-au reuşit să menţină un astfel de echilibru şi la care un anumit element patologic, în loc să fie compensat, echilibrat sau înăbuşit de celelalte elemente patologice, a devenit predominant sau în orice caz suficient de puternic pentru a se manifesta ca patologic şi a deveni patogen. Putem considera, aşadar, că responsabilitatea „morală" sau starea de păcat este aprioric identică şi la omul bolnav, şi la omul căzut care se pretinde sănătos. Nu e vorba, aşadar, în nici un caz, din punctul nostru de vedere, de culpabilizarea bolnavilor psihic. Ei merită o şi mai mare compasiune, pentru că sunt victime ale unor circumstanţe nefavorabile şi îndură, din pricina stării lor, o suferinţă mai mare decât a altor oameni. In- tr-un anumit număr de cazuri, bolile psihice pot fi legate de greşeli personale, şi cel atins de ele poate fi socotit direct responsabil de boala sa; dar în multe alte cazuri, bolnavul nu este decât o victimă, cel mai adesea a mediului în care trăieşte şi a relaţiilor familiale.

De aceea, de îngrijire duhovnicească au nevoie şi persoanele din preajma celui bolnav psihic, în măsura în care acestea păstrează legătura cu el, iar bolnavul trebuie ajutat prin mijloace duhovniceşti adecvate să facă faţă relaţiei cu cei apropiaţi.

4. Terapeutica spirituală nu trebuie confundata cu terapiile psihice

Chiar atunci când se recunoaşte că o anumită boală

ginea ei se află cauze de natură spirituală, nu se pune problema înlocuirii terapiilor psihice cu terapii spirituale sau ca acestea din urmă să devină simple adjuvan- te. Natura şi Finalitatea terapeuticilor spirituale trebuie strict respectate, cu atât mai mult cu cât aici intervin, ca surse de tămăduire, harul şi Sfintele Taine, care-l transmit, ceea ce arată că terapeutica duhovnicească nu poate fi despărţită de domeniul supranatural şi de viaţa eclezi- ală, care depăşesc limitele terapeuticilor „profane", neputând fi folosite în scopuri care urmăresc ceva exterior şi mai prejos de ele.

Aceasta cere o delimitare netă între rolul terapeutului „profan" şi al celui duhovnicesc şi precizarea naturii şi modalităţilor unei eventuale colaborări a lor.

II
MARILE PRINCIPII ALE ANTROPOLOGIEI CREŞTINE

în multe dintre capitolele acestei cărţi se face referire la antropologia

creştină, aşa cum reiese ea mai ales
din învăţătura Sfinţilor Părinţi răsăriteni. De aceea es-) > *
te absolut necesar să amintim care sunt principiile ei fundamentale.[1]

Antropologia creştină are drept caracteristică esenţială faptul că nu concepe omul în afara relaţiei lui cu Dumnezeu. Relaţia cu Dumnezeu defineşte deopotrivă
fiinţa si menirea omului.
>>

Antropologia creştină se întemeiază pe cuvântul Scripturii, care spune că omul a fost creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu (cf. Fac. 1, 26). Această afirmaţie din Cartea Facerii, referitoare la crearea omului, nu e valabilă numai pentru cel dintâi om, ci pentru toţi oamenii. Ea priveşte însăsi natura omului si îl defines- te ca atare.

Chipul desemnează mai cu seamă constituţia naturii omului. Omul este după chipul lui Dumnezeu prin

[1] Pentru o expunere detaliată, a se vedea lucrarea noastră Therapeutique des maladies spirituelles, Cerf, ed. a IV-a, Paris, 2000.

însăşi natura lui, mai ales prin facultăţile superioare pe care le posedă: intelectul {nous), raţiunea {logos), voinţa {thelema, thelesis), puterea de a alege {proairesis), puterea de a iubi. Unele tâlcuiri patristice subliniază însă faptul că, în realitate, omul se arată a fi după chipul lui Dumnezeu prin totalitatea facultăţilor sale.

In timp ce chipul îi este dat de la bun început omului, drept element constitutiv al naturii sale, asemănarea trebuie s-o dobândească singur; ea constă în virtuţi, care sunt dispoziţii devenite obişnuinţe sau stări {exeis) duhovniceşti, care-l leagă pe om de Dumnezeu şi-l fac asemenea Lui. Putem spune că acest chip al lui Dumnezeu din om se raportează îndeosebi la fiinţa {einaî) sa, în timp ce asemănarea, la modul fiinţării sale {tropos upar- xeos), mai precis la buna-fiinţare {eu einaî), care i se arată omului la început drept ceea ce este dator să fie.

Intre chip şi asemănare există o strânsă legătură.

Mai întâi, chipul este cel care îi permite omului să realizeze asemănarea; căci pe temeiul puterilor {duna- meis), al facultăţilor constitutive ale chipului, şi prin lucrarea {energeid) lor, poate omul să împlinească virtuţile prin care se înfăptuieşte asemănarea.

Apoi, aşa cum subliniază unele tâlcuiri patristice, virtuţile sunt deja prezente ca germeni în însăşi natura omului, şi fiecare persoană are datoria de a le face să crească în sine. Astfel, în Cartea Facerii citim că, zidin- du-l pe om, Dumnezeu spune: Să facem om după chipul şi după asemănarea Noastră, iar nu: „Să facem om după chipul şi spre asemănarea Noastră", pentru că asemănarea i-a fost dată într-o anumită măsură omului de la facere; omul a fost prin creaţie orientat spre împlinirea asemănării şi deja pornit s-o împlinească.

în fine, numai prin realizarea asemănării chipul îşi atinge ţinta şi-şi află împlinirea/deplinătatea (sumplerosis) şi desăvârşirea {pleroma). Pentru că

omul, care e înzestrat cu inteligenţă, voinţă şi liber arbitru, de nu-i înfrânat, neprihănit, neiubitor de avuţie, blând, smerit, bun ş.a.m.d., nu este om deplin şi desăvârşit (cf. Efes. 4, 13).

Altfel spus, după cuvântul multor Părinţi, omul este menit prin însăşi natura lui să devină dumnezeu prin har. Chiar dacă îndumnezeirea omului este rodul harului, totuşi natura omului este constituită în aşa fel, încât să poată avea dispoziţia de a primi harul şi a-şi împlini menifea; ca a fost creată de Dumnezeu ca orientată în mod dinamic spre realizarea finalităţii pe care El i-a hărăzit-o.

Aceasta înseamnă că omului i s-au dat puterile necesare ca să se poată îndrepta spre Dumnezeu şi să se poată uni cu El. Astfel, inteligenţa, sub forma sa intuitivă {nous) şi sub forma sa raţională (logos), este făcută pentru cunoaşterea lui Dumnezeu; facultatea doritoare {epithumia, epithumetikon), pentru dorirea şi iubirea lui Dumnezeu; puterea irascibilă sau ardoarea fthumos), pentru războirea cu răul, pentru îndepărtarea ispitelor şi pentru râvna şi zelul cerute de viaţa duhovnicească; voinţa e dată ca putere de a se acorda la voia lui Dumnezeu şi de a împlini poruncile; memoria, ca să-şi amintească de Dumnezeu; simţurile şi imaginaţia, ca suporturi ale contemplării...

Aceasta înseamnă, de asemenea, că, în mod firesc şi spontan, aceste facultăţi sau puteri {dunameis) sunt prin lucrarea lor (energeia) îndreptate spre Dumnezeu.

Virtuţile corespund tocmai acestei orientări către Dumnezeu a facultăţilor omului. De aceea vieţuirea potrivit virtuţii este socotită de Părinţi ca fiind „potrivit firii" {kata phusin).

23

INCONŞTIENTUL SPIRITUAL

Tâlcuirile patristice la Cartea Facerii, înfăţişând starea paradisiacă, ni-l arată pe cel dintâi om, Adam (care reprezintă omul aşa cum a fost el creat de Dumnezeu, în starea sa originară, naturală şi normală), deplin îndreptat spre Dumnezeu, cu toată fiinţa sa, lucrând pentru Dumnezeu prin toate puterile sale. în această stare însă omul nu era deplin realizat; se afla într-o stare dinamică de creştere, şi mulţi Părinţi îl văd ca pe un copil încă plăpând şi neajuns la împlinire. Creşterea aceasta era însă una firească şi sănătoasă, pentru că viaţa lui Adam era îndreptată spre Dumnezeu, şi pentru El erau puse în lucrare, cu întreaga lor forţă, toate puterile sale, ca să ajungă la asemănarea cu El şi la o tot mai strânsă unire cu El în chip personal şi conştient.

Potrivit credinţei creştine, această creştere spirituală nu se face numai prin puterile omului, ci prin îm- preuna-lucrare (sunergeia) a puterii omeneşti cu puterea dumnezeiască, numită încă şi har, la care Dumnezeu îl face părtaş pe om. Cu cât omul e mai curat, mai smerit si trăitor al virtuţilor, cu atât mai mult se deschide să- lăşluirii harului sau lucrării dumnezeieşti în el şi cu atât mai mult aceasta ia locul propriei sale lucrări, care nu e desfiinţată, ci părăsită în chip liber şi de bună voie. La capătul creşterii sale duhovniceşti omul e îndumnezeit prin chiar această lucrare a harului dumnezeiesc în el, pentru că nici puterea, nici lucrarea sa firească nu-i permit să se înalţe la o stare care-i mai presus de firea sa şi totodată desăvârşirea firii sale; pentru că, după cum învaţă Părinţii, menirea

supremă a omului, scopul pentru care a fost creat, este să devină dumnezeu prin har, firea sa aflându-şi împlinirea într-o vieţuire mai presus de fire.

Păcatul strămoşesc a strâmbat creşterea dreaptă a omului. Acest păcat — confirmat şi întărit de păcatele urmaşilor lui Adam şi ai Evei — îl arată pe om întors cu voia sa de la Dumnezeu. In loc să-L recunoască pe Dumnezeu drept principiu şi scop {arkhe kai telos) al existenţei sale, omul începe să nu mai ştie de Dumnezeu. Prin abaterea şi pervertirea facultăţilor sale de cunoaştere, el pune în locul cunoaşterii lui Dumnezeu şi a contemplării făpturilor în Dumnezeu cunoaşterea făpturilor în afara lui Dumnezeu, după simpla lor aparenţă sensibilă.

Prin abaterea facultăţii doritoare si a simţurilor sale de la
>) >
rostul lor firesc, în loc să-L dorească şi să-L iubească pe Dumnezeu, începe a se iubi pe sine, în afara lui Dumnezeu, într-un chip pătimaş, numit de Părinţi „iubire egoistă de sine" {philautid)\ iar din pricina acestei iubiri de sine începe să iubească făpturile pentru desfătarea sim- ţuală pe care ele i-o aduc. Voind să ajungă dumnezeu, fără Dumnezeu, omul îşi face un idol din propria-i persoană, îşi face idoli din creaturi, relativizând Absolutul si absolutizând relativul. Prin abaterea de la rostul ei a
j
puterii irascibile (thumos), omul încetează să mai ducă „lupta cea bună" (cf. I Tim. 6, 12) împotriva puterilor rele şi a ispitelor şi nu-şi mai pune întreaga râvnă în unirea tot mai strânsă cu Dumnezeu, ci începe să se războiască cu tot ceea ce se împotriveşte împlinirii plăcerilor sale pătimaşe şi îşi dezlănţuie de acum agresivitatea împotriva aproapelui prin mânie şi ură, duşmănie şi dominare. Şi tot aşa, voinţa şi-o întoarce de la împlinirea voii lui Dumnezeu, pentru a o face voie a sa şi numai a sa, pusă în slujba ţelurilor sale lumeşti şi a dorinţelor sale pătimaşe. Memoria se abate de la aducerea-aminte de Dumnezeu, umplându-se de întipăririle lucrurilor din

lume. Imaginaţia lui, în loc să slujească contemplării, începe să creeze închipuiri pe potrivă dorinţelor sale pătimaşe si să născocească toate soiurile răutăţii.

• J >

Pe scurt, toate facultăţile firii umane au fost astfel abătute de la buna lor folosire dintru început, normală şi sănătoasă, şi sucite spre o rea folosire, împotriva firii {paraphusin), împotriva raţiunii {para logon), o folosire anormală şi maladivă. întreaga fire omenească a început astfel să existe şi să lucreze în afara ei, ajungând într-o stare nu doar de stricăciune, ci si de înstrăinare.

După cum folosirea firească a facultăţilor omeneşti instituie virtuţile, folosirea lor nefirească instituie patimile, pe care însuşi numele le arată a fi „boli" şi pe care toti Părinţii le numesc „boli sufleteşti"; astăzi însă ar fi de preferat să le numim „boli spirituale", pentru a evita confundarea lor

cu bolile psihice (chiar dacă ele uneori sunt cauza acestora din urmă).

In omul căzut sunt o mulţime de patimi. Pentru a le face mai lesne de sesizat si de războit în viata duhov-

nicească, Părinţii în general le-au clasificat, însă într-un mod diferit.

Mai întâi, pentru a simplifica lucrurile, tradiţia ascetică răsăriteană, urmând lui Evagrie Ponticul, a enumerat nouă patimi principale sau „generice": 1) lăcomia (gastrimargia), alipirea pătimaşă de mâncăruri; 2) des- frânarea {pomeia), alipirea pătimaşă de plăcerea trupească; 3) iubirea de arginţi {philarguria) şi de avuţii {pleo- nexia:), alipirea pătimaşă de bani şi de bunurile materiale; 4) tristeţea {lupe)\ 5) trândăvia, acedia {akedia); 6) mânia (orge), care reprezintă toate formele patologice de agresivitate; 7) frica {phobos), care se întinde de la simpla teamă până la angoasă, trecând prin nelinişte şi anxieta

te; 8) slava deşartă (ikenodoxia:), înălţarea de sine în proprii ochi şi înaintea celorlalţi; 9) mândria (;uperephania), atitudinea prin care omul îşi afirmă independenţa faţă de Dumnezeu şi superioritatea faţă de semeni.[1]

Intr-o altă clasificare, enumerarea patimilor se face în funcţie de legătura lor cu principalele facultăţi sau puteri (idunameis) ale sufletului.[1 2] Pot fi distinse astfel: 1) patimile legate de puterea poftitoare {epithumia, epithumetikon), ca lăcomia, desfrânarea, iubirea de arginţi şi de averi, frica; 2) patimile legate de puterea irascibilă (;thumos), ca mânia; 3) patimile legate de puterea poftitoare şi de cea irascibilă, ca tristeţea şi acedia; 4) patimile legate de puterea raţională flogikon), ca slava deşartă şi mândria.

0 a treia clasificare, dată de Sfântul Maxim Mărturisitorul, prezintă un interes deosebit nu numai în ceea ce priveşte patologia spirituală, ci şi psihopatologia; cu toate că e foarte simplă, cuprinde întreaga mulţime a patimilor.

Ca toţi Părinţii, Sfântul Maxim consideră că păcatul strămoşesc a avut asupra firii omeneşti trei urmări, şi anume afectele pătimaşe, stricăciunea şi moartea. Apariţia afectelor pătimaşe în om ca urmare a păcatului strămoşesc l-a condus la experierea plăcerii şi a durerii, străine de starea paradisiacă.

Plăcerea şi durerea au o foarte mare putere asupra omului căzut, acesta fiind puternic atras de plăcere şi cu totul dezgustat de durere.

Dintre aceste două tendinţe, atracţia pentru plăcere este fundamentală; omul nu fiige de durere decât pentru că ea îl lipseşte de plăcere şi e potrivnică plăcerii.

[1] A se vedea Evagrie Ponticul, Tratatul practic, 6.

[2] A se vedea Sf. loan Casian, Convorbiri duhovniceşti, XXIV, 15.

Aceasta atracţie pentru plăcere se explică prin faptul că în ea omul îşi află de acum un substitut pentru desfătarea spirituală de care avusese parte la început, pe când II dorea pe Dumnezeu şi unirea cu El, în iubire şi cunoaştere. De aceea, atracţia pentru plăcere apare ca strâns legată de

necunoaşterea lui Dumnezeu şi de iubirea pătimaşă de sine (philautia).

După Sfântul Maxim, din această dublă pornire a omului, de a căuta plăcerea şi a fugi de durere pentru a-şi satisface iubirea de sine, se nasc toate patimile sau bolile spirituale.

în lunga sa listă, patimile sunt împărţite în trei categorii:

1) cele care izvorăsc din căutarea plăcerii;
2) cele care izvorăsc din fuga de durere (sau ferirea de neplăcere);
3) cele care rezultă din conjugarea acestor două porniri.[1]

[1] „Căutând plăcerea din pricina iubirii trupeşti de sine şi strădu- indu-ne să fugim de durere din aceeaşi pricină, născocim chipuri neînchipuite de patimi făcătoare de stricăciune. Astfel, când ne îngrijim prin plăcere de iubirea trupească de sine, naştem în noi lăcomia pântecelui, mândria, slava deşartă, părerea de sine, iubirea de arginţi, zgârcenia, tirania, fanfaronada, aroganţa, înfumurarea, dispreţul, hula, necredinţa, neînfânarea, risipa, dezmăţul, uşurătatea, zăpăceala, moleşeala, insulta, jignirea, vorbirea fără rost şi multa vorbire, vorbirea urâtă si toate câte mai sunt de felul acesta. Iar când iubirea

f

de sine e împunsă de durere, naştem mânia, pizma, ura, duşmănia, ţinerea de minte a răului, vorbirea de rău, întristarea, deznădejdea, defăimarea Proniei, nepăsarea, negrija, descurajarea, deprimarea, puţinătatea de suflet, tânguirea, jalea, amărăciunea, ciuda, gelozia şi toate câte ţin de o dispoziţie care a fost lipsită de prilejurile plăcerii, în sfârşit, când din alte pricini se amestecă în plăcere durerea, naştem făţărnicia, ironia, viclenia, prefăcătoria, linguşirea, dorinţa de a plă

Atracţia pentru plăcere şi repulsia faţă de durere ccm- diţionează de acum înainte conştiinţa morală a omului, care socoteşte bine ceea ce-i produce plăcere şi rău ceea ce-i provoacă durere.

Tradiţia patristică răsăriteană — spre deosebire de cea latină, care vine de la Fericitul Augustin — consideră că urmaşii lui Adam moştenesc numai efectele păcatului său asupra firii omeneşti (afectele pătimaşe, stricăciunea şi moartea), nu şi păcatul şi vina sa, care sunt personale. în principiu, oamenii moştenesc, aşadar, patimile nevinovate care afectează firea omenească — foamea, setea, oboseala, frica, plăcerea, durerea —, şi nu patimile vinovate, despre care vom vorbi pe larg. însă patimile nevinovate şi spectrul morţii constituie latura slabă a omului, atacată de demoni şi pricină de alunecare în patimi vinovate şi de săvârşire a păcatelor. într-adevăr, după cum Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă cu tărie că omul ajunge să rodească în el patimi rele din pricina puternicei atracţii spre plăcere şi a fugii de durere, Teodor de Mopsuestiji şi Sfântul loan Gură de Aur spun că frica de moarte este cea care îl mână pe om spre patimi, socotind în chip amăgitor că aşa soarbe viaţa din plin şi scapă de moarte.

Putem spune de aceea că orice om, chiar dacă nu se naşte păcătos, se naşte totuşi cu aplecarea spre păcat, căruia, mai devreme sau mai târziu, i se supune. De aceea Părinţii vorbesc adesea despre tirania morţii, a diavolului şi a păcatului asupra neamului omenesc căzut, adăugând că de

aceea a venit Hristos, ca să-l izbăvească pe om din această întreită robie. cea oamenilor şi toate câte sunt născociri ale acestui viclean amestec" (Răspunsuri către Talasie, Prolog, în Filocalia, voi. 3).

29

INCONŞTIENTUL SPIRITUAL

Se cuvine să subliniem faptul că păcatul strămoşesc, întărit şi perpetuat de urmaşii lui Adam, nu a modificat firea omenească în profunzime. Sfinţii Părinţi nu ostenesc să spună că omul continuă să fie după chipul lui Dumnezeu. Firea omenească a rămas intactă în esenţa (ousia) ei sau cât priveşte logos-ul fiinţării ei, alterân- du- i-se numai modul de fiinţare (tropos tes uparxeos).

Aceasta înseamnă că omul căzut arc aceleaşi facul-

)

tăţi sau puteri {dunameis) ca omul dintâi, ieşit din mâna lui Dumnezeu, numai că acestea nu mai lucrează ca la început.

De aceea Părinţii spun că patimile constau într-o rea folosire {parachresis) sau într-o folosire pervertită, împotriva firii (paraphusin), a facultăţilor omului.

Această rea folosire se săvârşeşte prin lucrarea sau energia pe care fiecare om e stăpân, deşi nu deplin, de vreme ce această energie este aprioric îndreptată într-un sens rău prin însăşi starea căzută a firii omeneşti, şi mai cu seamă, după cum am văzut, prin afectele pătimaşe de care e marcată.

E o stare contrară celei din Rai, când puterea omului — de asemenea liber folosită — era de la sine îndreptată spre bine şi spre Dumnezeu, potrivit firii (kata phusin), ceea ce însemna deja o vieţuire virtuoasă în germene.

Mântuirea adusă de Hristos se arată a fi tămăduire a firii omeneşti. (Se ştie că, în diferite limbi, cuvintele „mântuire" şi „vindecare" au una şi aceeaşi origine etimologică, şi adeseori este folosit unul şi acelaşi cuvânt pentru desemnarea celor două noţiuni.)

Mulţi Părinţi spun că tămăduirea aceasta s-a făcut prin reîntoarcerea firii omeneşti de la fiinţarea contra-

30

MARILE PRINCIPII ALE ANTROPOLOGIEI CREŞTINE

ră naturii (para phusin) la fiinţarea conformă cu natura (kata phusin), adică la modul de a fiinţa al naturii originare a omului. Totodată, Hristos le dă celor uniţi cu El prin Taina Botezului izbăvirea din robia păcatului, a diavolului, a stricăciunii şi a morţii. în mod corelativ, El dă fiecărui om puterea de a vieţui după noima firii lui — folosindu-se de puterile sădite în firea sa, în împreu- nă-lucrare (sunergeid) cu puterea sau harul dumnezeiesc —, de a săvârsi asemănarea cu Dumnezeu, care este me- nirea sa duhovnicească, deschizându-se revărsării harului, prin care firea omenească se desăvârşeşte şi se dez- mărgineşte, iar omul se face dumnezeu prin har.

Insă tot ce a săvârşit Hristos prin iconomia Sa dumnezeiască în firea omenească luată asupra Sa, harul tămăduirii, al mântuirii şi îndumnezeirii dăruit întregului neam omenesc, trebuie primit de fiecare om în Sfintele Taine ale Bisericii şi făcut har al său printr-o viaţă* de nevoinţă, care

începe cu ostenelile curăţirii de patimi şi ale vieţuirii potrivit virtuţilor, adică împlinind poruncile dumnezeieşti. Pornind pe această cale, care-i grea, pentru că grea e dezlipirea de sine şi de lume, creştinul se ridică din boala în care zace firea sa căzută si se vede
»
umblând sănătos şi teafăr, ca om nou în Hristos, Cel ce ne este icoană şi pildă a desăvârşirii.

Pe calea sfintelor nevoinţe mântuitoare omul nu-i singur, ci-i are alături, drept călăuze şi povăţuitori, pe Sfinţii Părinţi cei duhovniceşti, care au străbătut-o până la capăt şi-i cunosc greutăţile; are încă şi sprijinul tare al harului dumnezeiesc, care-i înnoieşte în chip minunat puterile şi-l ajută să biruiască orice greutate, căci ceea ce este cu neputinţă la oameni este cu putinţă la Dumnezeu (cf. Mt. 19, 26; Mc. 10, 27).

III

PROBLEMA COMPATIBILITĂŢII FUNDAMENTELOR ANTROPOLOGICE: EXEMPLUL PSIHANALIZEI FREUDIENE

Introducere

Pentru ca, aşa cum am arătat mai înainte, sfera psihică are doar o mică autonomie în raport cu sfera spirituală, iar relaţia — pozitivă ori negativă — cu Dumnezeu este determinantă nu doar în ceea ce priveşte starea de sănătate ori de boală din punct de vedere spiritual, ci şi în ceea ce priveşte starea de sănătate sau de boală din punct de vedere psihic, dată fiind legătura psihicului cu spiritualul, chestiunea fundamentelor antropologice ale terapeuticii psihice — oricare ar fi forma ei sau raportul cu terapeutica duhovnicească — devine crucială. Credem că, în cadrul definit mai înainte, numai o psihoterapie ale cărei fundamente antropologice sunt în acord cu cele ale antropologiei creştine îşi poate împlini cu adevărat rolul său. în schimb, o psihoterapie ale cărei principii antropologice se deosebesc de cele ale creştinismului ar avea, în acelaşi ca-
j [7] t
dru, efecte nu doar limitate, ci chiar dăunătoare.

Un psihoterapeut creştin trebuie aşadar să fie deosebit de atent la metoda psihoterapeutică pe care o folo-

seşte, tot aşa cum un pacient creştin trebuie să fie şi el atent la ce metode psihoterapeutice recurge.

N-are nici un rost să trecem aici în revistă diferitele tipuri de psihoterapii, pentru că sunt câteva sute, dintre care unele serioase si cu un statut ştiinţific, iar altele cu totul fanteziste, dat fiind faptul că în multe ţări exercitarea profesiunii de psihoterapeut nu este reglementată, aşa că pot fi imaginate tot felul de practici. Problema se complică şi pentru că în multe ţări nu găsim doar „şcoli" bine delimitate si uşor de identificat, ca în Franţa, ci mulţi psihoterapeuţi îşi creează o sinteză personală din elemente de diverse origini.

Am ales, aşadar, drept prim exemplu psihanaliza freudiană, pentru că,

printre diferitele forme de psihoterapie, ea este în acelaşi timp una dintre cele mai serioase şi mai răspândite. Are însă şi ea mai multe variante; de aceea vom avea în vedere ceea ce le este comun, anume gândirea lui Freud, pe care se întemeiază. Aceasta a suferit de-a lungul timpului variaţii şi nu e lipsită de incoerenţă; de aceea am preferat să ne referim la ultimele scrieri ale lui, reprezentative pentru ultima fază a gândirii sale. Se pune, de asemenea, problema diversităţii interpretărilor acestei gândiri; de aceea ne-am bazat pe texte, dând numeroase citate si referinţe, uşor de verificat.

> y [7] 9

Apariţia şi dezvoltarea psihanalizei freudiene au făcut să se pună foarte curând problema compatibilităţii sau incompatibilităţii ei cu creştinismul. Această problemă are deja o istorie în nord-vestul Europei şi în America de Nord, unde psihanaliza a cunoscut foarte devreme o mare dezvoltare; însă ea n-a primit o soluţie definitivă,, de vreme ce persistă şi azi. Psihanaliza este o noutate pentru ţările de tradiţie ortodoxă, care au trăit până de

curând departe de curentele de gândire apusene, unde ea iscă discuţii însufleţite.

> »

Problema se pune pe plan practic, mai cu seamă din cauza analogiilor evidente între psihanaliză şi spovedanie {exomologesis). Este un fapt bine cunoscut că psihanaliza a cunoscut o dezvoltare mai rapidă în ţările de tradiţie protestantă (Germania, Ţările nordice, Anglia, Statele Unite) decât în ţările de tradiţie catolică, şi unii sociologi au explicat acest fapt prin absenţa spovedaniei în protestantism. In context ortodox, problema este şi mai acută, dat fiind rolul important pe care-l joacă aici duhovnicul şi practica „descoperirii gândurilor" (iexagoreusis), a cărei analogie cu psihanaliza este şi mai mare, pentru că avem de-a face cu o dezvăluire foarte fină şi amănunţită a manifestărilor celor mai profunde ale vieţii sufletului, cu scop terapeutic.

Intenţia noastră, pentru moment, nu este aceea de a examina similitudinile si diferentele dintre cele două

> »

practici, ci mai curând de a discuta problema compatibilităţii dintre psihanaliza freudiană şi creştinism pe planul teoretic al fundamentelor lor antropologice. Aceasta este o problemă esenţială, întrucât, contrar celor pretinse de partizanii psihanalizei, ea nu poate fi considerată drept o practică pur empirică, care trebuie privită ca atare şi care se poate adapta oricărui context antropologic. Această practică decurge dintr-o anume concepţie, care nu priveşte doar funcţionarea psihismului uman, ci omul în întregime, fiinţa şi devenirea lui.[*1]

»

[1] S. Freud spune într-una din conferinţele sale: „Psihanaliza, la începuturile ei, n-a fost decât o metodă terapeutica, dar aş dori ca interesul dvs. să nu se limiteze la acest aspect, ci să ia în considerare şi [...] concluziile pe care ea ne permite să le tragem în legătură

Nu-i vorba aici nici de o practică fondată pe o concepţie ştiinţifică, deci neutră şi compatibilă cu orice filosofic sau religie, pentru că ţine de un domeniu independent. Statutul pur ştiinţific revendicat de freudism nu i-a fost niciodată recunoscut, iar Freud a trecut în posteritate mai curând ca filosof decât ca medic.

A discuta problema compatibilităţii psihanalizei cu creştinismul înseamnă, aşadar, a discuta problema compatibilităţii a două antropologii, a două concepţii despre om.

1. Elemente analoge

în concepţia freudiană pot fi remarcate unele elemente analoge celor prezentate în primul capitol al cărţii de fată.

, t

Să notăm mai întâi rolul jucat în patologia psihismului uman de ceea ce Freud numeşte „narcisism", care poate fi apropiat de noţiunea patristică de „filautie".

Se cunoaşte, pe de altă parte, importanţa pe care o au în concepţia freudiană pulsiunile de viaţă — desemnate global sub numele de Eros—şi pulsiunile de moarte — desemnate global sub numele de Thanatos —, o mare parte a patologiei psihice rezultând din neputinţa omului de a stăpâni cum se cuvine aceste pulsiuni. Or, putem găsi o analogie între aceşti doi poli pulsionali şi cele două puteri fundamentale descrise de antropologia patristică, şi anume puterea poftitoare {epithumia, epithumetikon) şi puterea irascibilă {thumos), a căror lucrare deviată suscită

cu ceea ce priveşte îndeaproape omul, adică fiinţa sa, şi, în sfârşit, raporturile pe care ea le descoperă între formele cele mai variate ale activităţii umane" (Nouvelles conferences sur la psychanalyse, Paris, 1975, pp. 206-207).

un anumit număr de boli spirituale. Analogia rezultă din (aptul că, în această privinţă, Freud şi Părinţii răsăriteni au o referinţă comună: antropologia platonică.[1]

în legătură cu aceste două noţiuni, putem observa că la Freud, ca şi la Părinţi, raportul omului cu plăcerea şi durerea joacă un rol fundamental. Căutarea plăcerii şi (uga de durere constituie în doctrina freudiană baza atitudinilor şi comportamentului omului, nu doar în copilărie, ci de-a lungul întregii sale vieţi.[1 2] Or, am văzut că Părinţii acordă un rol fundamental acestor tendinţe, considerând că ele stau la baza tuturor patimilor sau bolilor spirituale ale omului căzut.

Pe planul dinamicii psihice putem de asemenea constata anumite analogii.

în primul rând, pentru Freud, ca şi pentru Părinţi, există o „iconomie" a energiei; energia trebuie în chip necesar investită în ceva, si de natura, sensul si măsura

[7] 7 [7] 7

investirii sale depinde starea de sănătate a omului.

în al doilea rând, viata lăuntrică a omului este sfâsia-

7 7 7
tă de conflicte, şi de felul în care şi le rezolvă depinde de asemenea starea sa bună ori rea.

în al treilea rând, omul este chemat la o creştere, prin care dobândeşte în mod progresiv stăpânirea de sine. După Freud, Eul, prin partea sa constituită de facultăţile superioare, care sunt conştiinţa şi voinţa, este menit să domine Şinele (constituit pe de o parte din elementele refulate, iar pe de alta din pulsiunile sexuale şi agresive, care se exprimau la origine în chip brut, pornind din zona inconştientă a psihismului).[3] ,Acolo unde este

[1] Cf. S. Freud, Essais depsychanalyse, Paris, 1975, p. 110.
[2] Cf. S. Freud, Le Malaise dans la culture, Paris, 1995, pp. 18-19.
[3] Cf. S. Freud, Essais depsychanalyse, Paris, 1975, pp. 193-194,230.

Şinele, scrie Freud, trebuie să apară Eul.” Părinţii cred şi ei că în om spiritul şi raţiunea trebuie să domine partea iraţională a sufletului, înfrânarea (egkrateia) fiind una dintre virtuţile generice (genikai aretai), care condiţionează dobândirea celorlalte virtuti.

>

Pentru Freud, creşterea interioară a omului cere de

7 9

asemenea ca acesta, renunţând la narcisismul său înnăs-

7 9

cut, să intre în legături cordiale cu semenii săi, această formă superioară de afecţiune umană stând la baza unei vieţi sociale armonioase.[1] Această concepţie este asemănătoare concepţiei creştine potrivit căreia omul trebuie să înlocuiască iubirea egoistă de sine (pbilautia) cu iubirea aproapelui, şi a lui Dumnezeu.

2. Deosebiri

Credem însă că diferenţele dintre antropologia creştină şi antropologia freudiană şi dintre concepţiile lor despre sănătate, boală şi vindecare sunt mai importante decât analogiile, de altfel generale, pe care le-am constatat.

0 comparaţie între ele ar putea fi aprioric respinsă, dacă ţinem seama de faptul că sănătatea şi bolile la care se referă acestea nu sunt de aceeaşi natură: sănătate şi boli psihice (sau mentale) în cazul freudismului, sănătate şi boli spirituale în cazul creştinismului. Insă, dacă definim spiritualul prin relaţia — pozitivă sau negativă — cu Dumnezeu; dacă, iarăşi, fiinţa umană nu poate fi definită, potrivit antropologiei creştine, în afara relaţiei ei cu Dumnezeu, atunci trebuie să ne gândim că sănătatea şi boala psihică, şi tot ceea ce ţine de modul de exercitare a facultăţilor umane, privesc, cel puţin într-o anumită măsură, şi domeniul spiritual.

[1] A se vedea S. Freud, Le Malaise dans la culture, Paris, 1995, pp. 49-58.

Ceea ce distinge radical antropologia freudiană de antropologia

creştină este faptul că antropologia creştină concepe modul de fiinţare al făpturii umane prin raportare la Dumnezeu, în vreme ce antropologia freudiană îl concepe independent de Dumnezeu şi, într-o anumită măsură, în opoziţie cu Dumnezeu, dat fiind că relaţia omului cu Dumnezeu este, după Freud, patologică.[1] Poziţia luiFreud faţă de Dumnezeu şi religie nu este o poziţie ştiinţifică, neutră, ci poziţia unui ateu militant şi a unui opozant convins.[1 2]Freud recunoştea influenţa pe care a exercitat-o asupra lui Feuerbach, părintele ateismului si materialismului modern[3], care l-a marcat şi pe Marx. După cum Marx spune că „religia este un opium pentru popor", Freud afirmă la rândul său că „efectul consolării religioase poate fi comparat

[1] A se vedea S. Freud, Lavenir dune illusion, Paris, 1932, pp. 44-45, 49-50, 54; „Actions compulsionnelles et exercises religie- ux", in Psychose, nevrose et perversion, Paris, 1973, pp. 133-142; Un souvenire d*enfance de Leonard de Vinci, Paris, 1927, pp. 177-178; Totem et tabou, Paris, 1951, pp. 211-213; Moise et le monotheisme, Paris, 1948, p. 90; Scrisoare din 2 ianuarie 1910 către C.G. Jung, în Freud, Correspondance (1906-1914), Paris, 1992, p. 372.

[2] A sc vedea, de pildă, Nouvelles conferences sur lapsychanalyse, Paris, 1975, pp. 211-231. Despre atitudinea lui Freud faţă de religie, a se vedea îndeosebi A. Pie, Freud et la religion, Paris, 1968. Despre atitudinea ostilă a lui Freud faţă de religie, dispunem de asemenea de mărturia directă a lui C.G. Jung: „In numeroasele noastre discuţii pe acest subiect, i s-a întâmplat nu o dată să-l citeze pe Voltaire, cu al său: «ficrasez ['infame!» [...]. Că atitudinea lui Freud faţă de religie a fost una de respingere este un dat istoric, independent de faptul că el însuşi a afirmat acest lucru în tratatul său cu privire la acest subiect" (Scrisoare din 7 mai 1956 către Andrew R. Eickhoff).

[3] Cf. Scrisoare din 7 martie 1875 către E. Silberstein, în Lettres de jeunesse, Paris, 1990, p. 138: „dintre toţi filosofii, el (Feuerbach) este cel pe care l-am admirat cel mai mult".

cu acela al unui narcotic"[1]. Pentru Freud, Dumnezeu nu este altceva decât un „concept vid"[1 2]. Realitatea Sa şi a întregii lumi spirituale sunt cele ale unei proiecţii psihologice.[3] De aceea, pentru el religia nu este decât o iluzie.[4] Dumnezeu este o invenţie a omului, care răs- punde nevoii sale de a se simţi sigur şi protejat în faţa sentimentului de neajutorare (.Hilflosigkeit) pe care-l încearcă[5]; pentru omul matur este un substitut al părintelui biologic, mult mai puternic ca acesta.[6] Aşadar religia este, în realitate, o nevroză colectivă.[7] Ritualurile religi

[1] L'Avenir dune illusion, Paris, 1995, pp. 49-50.

[2] Cf. Scrisoare din 27 martie 1875 către E. Silberstein, în Lettres de jeunesse, Paris, 1990, p. 149.

[3] Cf. Psychopathologie de la vie quotidienne, Paris, 1999, p. 276: „Cred că, în bună parte, concepţia mitologică despre lume care animă până şi cele mai moderne religii nu este altceva decât pură psihologie proiectată asupra lumii exterioare".

[4] Cf. LAvenir dune illusion, Paris, 1995, p. 34: „Nu stă în intenţia

acestei cercetări să determine valoarea de adevăr a doctrinelor
9
religioase. Ne e de ajuns că, din punct de vedere psihologic, le-am recunoscut drept iluzii”; cf p. 32: „dacă ne întoarcem la doctrinele religioase, nu putem decât să repetăm: ele sunt totalmente iluzii”.

[5] Cf Scrisoare din 2 ianuarie 1910 către C.G. Jung, în Correspon- dance (î906-1914), Paris, 1992, p. 372: „M-a izbit faptul că suprema raţiune a nevoii de religie este sentimentul de neajutorare (Hiljbsigke- it) al copilului”. A se vedea şi LAvenir dune illusion, Paris, 1995, pp. 30-31; Nouvelles conferences sur lapsychanalyse, Paris, 1975, p. 221.

[6] Cf Un souvenir d’enfance de Leonard de Vinci, Paris, 1927, pp. 177-178; LAvenir d[r]une illusion, Paris, 1995, pp. 30-31.

[7] Cf LAvenir dune illusion, Paris, 1995, p. 44: „Religia ar fi acea nevroză obsesională generalizată a umanităţii, care, ca şi aceea a copilului, îşi are originea în complexul lui Oedip, în relaţia cu tatăl”; p. 45: „s-a arătat în repetate rânduri (de mine şi în special de către Th. Reik) până unde poate merge analogia dintre religie şi nevroza obsesională”; p. 54: psihologului „îi este limpede faptul că religia este comparabilă cu o nevroză infantilă, şi este suficient de optimist ca să admită că umanitatea va depăşi această fază nevrotică, aşa cum mulţi
40
COMPATIBILITATEA FUNDAMENTELOR ANTROPOLOGICE
oase sunt analoge şi comparabile cu ritualurile nevrozei obsesionale.[1] Doctrinele religioase sunt comparabile cu ideile delirante.[*1 2]

întemeiată pe o profesiune de credinţă ateistă, antropologia freudiană este o antropologie materialistă. Ea se caracterizează în primul rând prin aceea că socoteşte omul, în esenţă, un animal.[3] Viaţa psihică a omului e constituită, fundamental, dintr-un joc de forţe biologice.

La baza concepţiei freudiene stă ideea că principala formă de energie umană, libidoul, este la origine sexuală, adică serveşte pulsiunile sexuale şi e orientată spre un scop sexual.[4] Evoluţia şi diferenţierea acestei energii sexuale a dus ulterior la constituirea diferitelor activităţi umane[5], inclusiv a celor mai elevate dintre
copii, crescând, îşi depăşesc nevroza, întru totul similară”; Moise et le monotheisme, Paris, 1948, p. 90: „Rămân convins că fenomenele religioase pot fi asemănate cu fenomenele nevrotice individuale”; Nouvelles conferences sur la psychanalyse, Paris, 1975, p. 222.

[1] Cf. Totem ettabou, Paris, 1951, p. 46; „Actions compulsionnelles et exercices religieux”, în Psychose, nevrose et perversion, Paris, 1973, pp. 133-142; a se vedea îndeosebi p. 141: „Potrivit acestor concordanţe şi analogii, putem îndrăzni să considerăm nevroza obsesivă ca pandantul patologic al formaţiei religioase, şi să caracterizăm nevroza drept o religiozitate individuală, iar religia drept o nevroză obsesională”.

[2] Cf. LAvenir dune illusion, Paris, 1995, p. 32.

[3] Cf. „Une difficulte de la psychanalyse”, în Essais depsychanalyse appliquee, Paris, 1952, pp. 142-143. Freud spune că „omul nu e nimic altceva decât un animal si cu nimic mai bun decât un animal.
>
[...] Cuceririle sale în lumea din afară nu reuşesc să şteargă dovezile

acestei echivalenţe, care se manifestă atât în conformaţia corpului său, cât şi în dispoziţiile sale psihice”.

[4] Cf. S. Freud, Essais de psychanalyse, Paris, 1975, pp. 109-110.

[5] In prezentarea pe care o fiice gândirii lui Freud, D. Stafford-Clark scrie: „La începutul teoriei sale, Freud recunoaşte că toate pulsiunile instinctuale sunt fundamentale pentru determinarea cursului vieţii individuale. Cea mai importantă este pulsiunea instinctuală sexuală, sau libidoul prezentă de la primele luciri de conştiinţă ale pruncului

ele.[1] Astfel, pentru Freud, activitatea religioasă sau spirituală a omului, ca şi activitatea sa artistică, corespund unei sublimări[*1 2] a energiei sexuale.[3] Iubirea pe care o are omul pentru părinţii, copiii şi semenii săi, şi chiar iubirea lui Dumnezeu, tin de libido si au, aşadar, o natură sexuală[4]; acesta este însă „inhibat în ceea ce priveşte scopul său”[5].

Concepţia creştină este cu totul opusă. Pentru ea, energia sexuală corespunde investirii în sexualitate, ca

şi până la ultima suflare a muribundului. După Freud, întreaga viată depinde de dezvoltarea libidinală (...) Libidoul se poate compara cu petrolul brut ce ţâşneşte din măruntaiele pământului, care poate fi rafinat şi transformat-în nenumărate produse finite, care dă oricărei activităţi umane impulsul şi sursa de energie esenţială. Datorită felului în care este canalizat şi dezvoltat, libidoul modelează structura personalităţii, tot aşa cum fluviul modelează structura malurilor de-a lungul cursului său, din vârf de munte până la mare” (Ce que Freud a vraiment dit, Verviers, 1973, p. 133).

[1] Tot aşa, Eul se constituie prin diferenţierea Sinelui. „Eul nu este decât o parte a Sinelui, care a suferit o diferenţiere particulară” (S. Freud, Essais depsychanalyse, Paris, 1975, p. 208).

[2] Despre sublimare, a se vedea S. Freud, Trois essais sur la theorie de la sexualite, Paris, 1962, p. 156; Le Malaise dans la culture, Paris, 1995, p. 22, 40; Cinq legons sur la psychanalyse, Paris, 1975, p. 64.

[3] în multe scrisori adresate pastorului Pfister, Freud spune că socoteşte „sublimarea religioasă” drept forma cea mai comodă a sublimării (scrisorile din 9 februarie 1909, 5 iunie 1910 şi 9 octombrie 1918). A se vedea şi „L’homme aux loups”, în Cinqpsych- analyses, Paris, 1945, pp. 414-417.

[4] Cf. S. Freud, Essais de psychanalyse, Paris, 1975, pp. 109-110: „Toate formele de iubire, psihanaliza le consideră, potrivit originii lor, mai curând atracţii sexuale”. A se vedea şi ibidem, p. 115: „In aceste mulţimi convenţionale (armata, Biserica), fiecare individ este unit prin legături libidinale cu cel care le conduce (Hristos, comandantul), pe de o parte, şi cu toţi ceilalţi indivizi din care e compusă mulţimea, pe de altă parte.

[5] Cf. S. Freud, Le Malaise dans la culture, Paris, 1995, p. 45.

urmare a păcatului strămoşesc[1], a unei energii care la origine era îndreptată spre Dumnezeu. Energia sexuală corespunde deci unei „desublimări” a energiei spirituale. Asceza, care urmăreşte regăsirea stării

fireşti şi depline a omenescului, operează o „resublimare” a acestei energii, ceea ce soţii creştini realizează în chip duhovnicesc prin virtutea castităţii (.sophrosune), iar monahii, în cel mai înalt grad, prin abstinenţă, anticipând astfel viaţa din împărăţia cerurilor, unde nu mai este parte bărbătească şi parte femeiască (Gal. 3, 28).

Investirea dorinţei în sexualitate, pe care Freud o consideră originară şi deci firească şi într-un fel normativă, este de fapt, potrivit perspectivei creştine, expresia unei devieri a dorinţei, contra naturii ei. In vreme ce pentru Freud la iubire se ajunge prin prelevarea şi abaterea unei părţi din energia sexuală a omului {libido)[1 2], potrivit învăţăturii creştine, energia sexuală este ea însăşi rezultatul prelevării şi abaterii unei părţi din dorinţa şi din energia corespunzătoare, care la origine erau în chip firesc îndreptate spre Dumnezeu.

Cât priveşte agresivitatea, pe care el o consideră tot originară (pulsiunile de moarte ale Sinelui stând de la început alături de pulsiunile de viaţă)[3], Freud ajunge la concluzia că omul nu are de ales decât între două feluri de a o folosi: atacarea şi nimicirea celorlalţi pentru a se păstra pe sine în viaţă (pulsiunea de moarte fiind în acest caz unită cu pulsiunea de viaţă) sau atacarea

[1] Această concepţie a fost dezvoltată mai ales de Sf. Grigorie de Nyssa şi de Sf. Maxim Mărturisitorul. A se vedea lucrarea noastră, Maxime le Confesseur, mediateur entre l’Orient et VOccident, Editions du Cerf, Paris, 1998, pp. 80-81.

[2] Cf. S. Freud, Le Malaise dans la culture, Paris, 1995, pp. 50-57.

[3] Cf. S. Freud, Essais depsychanalyse, Paris, 1975, pp. 55-77.

şi nimicirea propriei sale persoane.[1] El are în vedere şi faptul că această pulsiune de moarte poate fi „temperată şi îmblânzită, cumva inhibată cât priveşte scopul, şi îndreptată spre obiecte pentru a-i procura Eu-lui împlinirea nevoilor sale vitale şi stăpânirea naturii”[1 2], însă această ipoteză e amintită doar în treacăt, fără să o dezvolte în vreun fel. In orice caz, el nu concepe o folosire cu adevărat pozitivă a instinctului agresiv în procesul dezvoltării personale. învăţătura despre om şi ascetica creştină au o viziune cu totul diferită; agresivitatea îndreptată contra aproapelui şi a propriei persoane — îri sensul la care se referă Freud — este privită drept o abatere şi o pervertire a puterii agresive {thumos) a omului de la rostul ei. Aceasta era la început îndreptată spre Dumnezeu, omul folosin-du-se de ea pentru a se lupta cu tot ceea ce l-ar fi putut îndepărta de Dumnezeu — ispitele, demonii, păcatul, patimile. Iar asceza are rostul de a o întoarce la menirea ei firească printr-o convertire {metanoia) lăuntrică.

Aşa cum am văzut, în general, principiul fundamental al antropologiei creştine este acela că firea omenească este orientată spre Dumnezeu şi că om normal şi sănătos este cel care susţine prin voinţa şi liberul său arbitru, cu toată făptura sa, de-a lungul întregii sale existenţe, această orientare a firii sale spre Dumnezeu. Pentru Freud nu există un scop general al firii umane spre care aceasta trebuie să se îndrepte şi a cărui realizare i-ar permite împlinirea[3]; nu există o concepţie normativă cât

priveşte firea şi existenţa umană. Freud constată doar că
[1] Cf. S. Freud, Le Malaise dans la cuUure$_y$ Paris, 1995, pp. 60-61.
[2] Cf. ibidem, p. 64.
[3] Cf. Le Malaise dans la cukure$_y$ Paris, 1995, p. 17: „Problema scopului vieţii umane s-a pus de nenumărate ori; încă nu s-a găsit un răspuns satisfăcător şi de altfel poate că nici nu există vreunul”.

oamenii, în fapt, aspiră la fericire, şi că această aspiraţie la fericire are două feţe: „pe de o parte să n-aibă parte de durere şi neplăcere, pe de alta, să aibă cele mai vii sentimente de plăcere”.[1] Astfel, „aflarea plăcerii” apare ca „resortul oricărei activităţi umane”.[*1 2] Aceasta înseamnă, pentru Freud, că „scopul vieţii are în vedere doar programarea principiului plăcerii”[3]. Trebuie să precizăm că pentru Freud plăcerea pe care o caută omul şi care aduce fericirea este de natură sexuală, pentru că „iubirea sexua- tă (genitală) procură fiinţei omeneşti sentimentul trăirii celei mai puternice satisfacţii, şi ea îi oferă propriu-zis modelul oricărei fericiri”[4]. Problema însă este că această căutare aprioric nelimitată a plăcerii întâmpină 9b- stacole din partea lumii exterioare. Fericirea omului şi sănătatea sa psihică depind în acest caz de felul în care el ştie să-şi limiteze exprimarea'exigenţelor sale instinctive — „principiul plăcerii” — în faţa „principiului realităţii” pe care i-l opun natura şi societatea, care îi aduce numeroase pricini de neplăcere.[5] Astfel, Freud consideră că fericirea înseamnă satisfacţia instinctuală[6], dar pentru că o satisfacţie nelimitată a instinctelor nu este posibilă, omul trebuie să se mulţumească cu o fericire relativă.
De aici rezultă că fericirea, si anume cea moderată, sin-
[1] >[1]
gura posibilă, este o problemă de „iconomie libidinală individuală”[7]; „fericirea este ceva cu totul subiectiv”.[8] E
§
[1] Ibidem, p. 18.
[2] Ibidem, p. 37.
[3] Ibidem, p. 18.
[4] Ibidem, pp. 43-44.
[5] Ibidem, p. 18.
[6] Ibidem, p. 21.
[7] Ibidem, p. 27.
[8] Ibidem, p. 32.

vorba, empiric, ca fiecare om „să ştie măsura satisfacţiei reale pe care i-o poate da lumea exterioară şi în ce măsură poate să-şi menţină independenţa faţă de ea”[1].
Şi în această privinţă putem constata o mare deosebire între concepţia freudiană despre fericire — care este în acelaşi timp hedonistă[1 2] şi individualistă — şi concepţia creştină. Pentru antropologia creştină, plăcerea simţuală în care Freud vede constituentul fundamental al fericirii nu este decât un substitut mizer şi patologic al fericirii pentru care a fost

creat omul şi de care, în parte, se bucura în starea sa paradisiacă. Părinţii spun că plăcerea simţuală s-a ivit ca urmare a păcatului strămoşesc, nu exista în Rai şi nu va exista nici în împărăţia cerurilor. însemn al firii căzute, plăcerea simţuală îl ţine pe om în mărginirea firii, şi atracţia pe care o exercită asupra lui produce mulţimea de boli spirituale care-i vatămă viaţa psihică. Căutarea fericirii pe calea plăcerii este una dintre cele mai puternice iluzii ale omenirii căzute. Asceza creştină războieşte plăcerea simţurilor, pentru ca omul să iasă din robia celei ce este închipuire părelnică şi ştearsă a adevăratei desfătări care
i-a fost menită: bucuria cea duhovnicească si fericirea — al
. »
căror belşug îl va primi, fireşte, în împărăţie, dar pe care le gustă cu duhul încă de pe acum.

în sfârsit, Freud nu reuşeşte să ofere un model de sănătate. El crede că „sănătatea şi boala nu se deosebesc calitativ, ci ele se delimitează în chip empiric şi

[1] Cf. ibidem, p. 27.

[2] Hedonismul prezintă anumite analogii cu epicurismul. în ambele cazuri avem de a face cu o filosofie materialistă, care defineşte norma (fericirea) printr-o realitate (tendinţa spre plăcere) şi care consideră că, de vreme ce anumite plăceri sunt însoţite de suferinţă, trebuie să se renunţe la ele în favoarea celor care nu pun în pericol nici sănătatea trupului, nici liniştea sufletului.

progresiv”[1]. „Recunoaştem — scrie el — că este imposibil
de stabilit în mod ştiinţific o linie de demarcaţie între
stările normale si cele anormale. Asa că orice distinc-
>>
ţie, în pofida importanţei sale practice, nu poate avea decât o valoare relativă”[1 2]. Freud recunoaşte că „a ajuns să-şi facă o idee despre psihismul normal” prin „studierea anomaliilor”[3]. Altfel spus, el nu are o concepţie pozitivă despre sănătate.

Scopul psihanalizei este mai puţin acela de a-l vindeca pe om[4], cât de a-i permite, prin biruirea rezistenţelor si darea la iveală a refulărilor sale, conştientizarea a ceea ce este în realitatea sa actuală, cu scopul de a se accepta pe sine aşa cum este şi de a se controla cât mai bine, pentru a se bucura cât mai mult de viaţă[5], eliberându-se de angoasele si inhibiţiile sale.[6] Diferenţa dintre sănătate şi boală este cea dintr-o bună sau rea gestionare a aceloraşi impulsuri[7]; „este socotit corect”, altfel spus sănătos, „orice comportament al Eului care satisface în acelaşi timp exigenţele Sinelui, ale Supraeului şi ale realităţii, ceea ce se întâmplă atunci când Eul reuşeşte să concilieze aceste exigenţe diferite”[8]; pentru Freud, calitatea mo-

[1] S. Freud, La Techniquepsychanalytique, Paris, 1975, p. 6.

[2] S. Freud, Abrege de psychanalyse, Paris, 1950, pp. 70-71. Asupra caracterului relativ al sănătăţii psihice, a se vedea şi S. Freud, VAnalyse avec fin et Vanalyse sans fin, Paris, 1994.

[3] S. Freud, Abrege depsychanalyse, Paris, 1950, p. 71.

[4] Cât priveşte posibilităţile de vindecare oferite de psihanaliză, Freud s-a arătat întotdeauna destul de modest. A se vedea îndeosebi Nouvelles conferences sur la psychanalyse, Paris, 1975, pp. 199-206.
[5] S. Freud, La Techniquepsychanolytique, Paris, 1975, p. 6.
[6] A se vedea S. Freud, LAnalyse avec fin et Vanalyse sans fin, Paris, 1994, p. 27.
[7] A se vedea S. Freud, La Vie sexuelle, Paris, 1973, p. 15.
[8] S. Freud, Abrege de psychanalyse, Paris, 1950, p. 5.

raia sau spirituală a acestor nevoi şi deci scopul pentru care sunt puse în lucrare energiile omului nu au nici o importanţă; important este ca aceste nevoi să fie într-un bun echilibru. La Freud,modelul acestui echilibru este unul aproape mecanicist, legat de concepţia sa materialistă despre om.

Un partizan al concepţiei freudiene ar putea spune că Freud se raportează la realitatea omului căzut şi dacă ne limităm la acest cadru, el nu e chiar aşa de departe de antropologia creştină. Problema este însă tocmai faptul că Freud ignoră că e vorba de omul căzut şi nu are în vedere vreo altă perspectivă. Pentru el nu-i vorba de nimic altceva decât de a-i permite omului să-şi asume cât mai bine starea în care se află prin conştientizarea realităţii ei, şi nicidecum de a-l ajuta să se schimbe, pentru a se ridica la un alt mod de existenţă, mai sănătos si mai bun.

»

In schimb, dobândirea sănătăţii, în perspectiva creştină expusă mai înainte, presupune o transformare lăuntrică care-l scoate pe om din starea sa căzută, socotită profund patologică şi producătoare de boală. Această transformare constă într-o resublimare a energiilor puterilor omeneşti în sens spiritual — adică în îndreptarea lor spre Dumnezeu. Acesta-i scopul vieţii ascetice, în care resublimarea se cheamă „îndreptare”[1], „reîntoarcere”, „convertire” (metanoia)> iar împlinirea ei desăvârşită, care înseamnă unirea deplină şi necurmată a omului cu Dumnezeu, se cheamă „sfinţenie”. Sfântul este un model de sănătate duhovnicească, dar şi de sănătate psihică, care s-ar cuveni să servească drept normă pentru psi- hoterapeutul creştin, fiindcă numai în sfinţenie natura

[1] Acest cuvânt este folosit des de Sf. Maxim Mărturisitorul.

umană, cu toate componentele ei, îşi află desăvârşirea şi-şi pune în lucrare facultăţile sale aşa cum le-a fost menit. De aceea, o psihoterapie creştină, chiar dacă rămâne distinctă de terapeutica duhovnicească, trebuie să se situeze în continuarea acesteia şi să aibă drept referinţă şi model practicile ascetice, căci sănătatea, atât psihică, cât şi spirituală, ţine de exercitarea facultăţilor umane conform cu finalitatea lor firească.

Concluzie

Divergenţele importante pe care lc-am constatat între antropologia freudiană şi antropologia creştină fac, fără nici o îndoială, problematică pentru un creştin atât practicarea psihanalizei freudicne, cât şi recursul la ea, ca terapie.

Rememorarea marilor principii ale antropologiei creştine, în schimb, ar

trebui să-i incite pe psihoterape- uţii creştini la dezvoltarea unei terapii care să respecte întru totul aceste principii.

IV

PROBLEMA COMPATIBILITĂŢII FUNDAMENTELOR TEOLOGICE ŞI ETICE: CAZUL PSIHOLOGIEI ANALITICE A LUI C. G. JUNG

INTRODUCERE

Elementele problematice în ceea ce priveşte relaţia cu teologia şi antropologia creştină pe care le-am întâlnit la Freud nu se regăsesc la Carl Gustav Jung. Departe de ateismul lui Freud şi de judecăţile negative referitoare la fenomenul religios, Jung a manifestat de-a lungul întregii sale vieţi un interes profund faţă de religii,
atât occidentale, cât si orientale, interes care i-a marcat
' » *
în mare parte reflecţia teoretică şi practica terapeutică. După cum notează R. Hostie, „este cu totul rar ca un psiholog să acorde religiei un rol atât de preponderent cum a făcut Jung".[1]

Legătura operei lui Jung cu creştinismul a fost mult studiată[1 2] şi în multe cazuri apreciată pozitiv atât de teologi

[1] R. Hostie, Du mythe ă la religion. La psychologie analytique de C.G. Jung, Bruges, 1955, p. 101.

[2] A se vedea, între alţii: H. Schâr, Religion und Seele in der Psychologic C.G. Jung, Berna, 1946; M.-L. von Franz, U. Mann şi

catolici[1], dintre care unii au văzut în ea „un zid de apărare în faţa ateismului freudian"[* 1 2], cat şi de teologi protestanţi[3]. Simpatia lui Jung faţă de fenomenul religios în general şi faţă de creştinism în particular şi integrarea dimensiunii spirituale a omului în concepţia şi în practica sa psihote- rapeutică[4] au atras, mai mult decât psihanaliza freudiană, mulţi pacienţi, dar şi psihoterapeuţi creştini, doritori să păstreze o legătură între fundamentele teoretice ale practicii psihoterapeutice şi credinţa lor creştină.

Examinarea gândirii lui Jung pune în evidenţă unele puncte de convergenţă cu antropologia creştină. In plus, caracterul plastic al multor concepte ale lui Jung se pretează adesea la o interpretare pozitivă a acestora în cadrul gândirii creştine.

Vom vedea însă că dincolo de aceste elemente de convergenţă există puncte de divergenţă foarte importante, care privesc înseşi fundamentele credinţei şi spiritualităţii creştine.

i f

H.-W. Heidland, C.J. Jung und die Theologen, Stuttgart, 1971; G. Wehr, C G. Jung und das Christentum, Olten şi Fribourg-en-Bris- gau, 1975; B. Kaempf, Reconciliation. Psychologie et religion selon Carl Gustav Jung> Paris, 1991.

[1] După cum notează B. Kaeinpf, Reconciliation. Psychologie et religion selon Carl Gustav Jung, Paris, 1991, p. 213.

[2] J. Chazaud, Prefaţa la R. Hostie, Psychologie analytique et religion, Paris, 2002, p. II.

[3] Vezi trecerea în revistă a lui B. Kaempf, Reconciliation. Psychologie et

religion selon Carl Gustav Jungf Paris, 1991, pp. 217-219. însăşi cartea lui B. Kaempf intră în această categorie.

[4] Unul dintre principiile de bază ale iui Jung este că „problema vindecării este o problemă religioasă” (Uber die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge, paragraful 523, în Gesammelte Werke, voi. 11, Zurich şi Stuttgart, 1963, pe care o vom cita de-acum înainte în trad. fr. „Des rapports de la psychothdrapic et de la direction de conscience”, în La Guerisonpsychologique, Geneva, 1953, p. 291).

COMPATIBILITATEA FUNDAMENTELOR TEOLOGICE ŞI ETICE

1. PUNCTE DE CONVERGENTĂ

Un prim punct de convergenţă între gândirea lui Jung şi antropologia creştină aşa cum este ea definită de Sfinţii Părinţi ai Bisericii Răsăritene este că sănătatea si
tt t
bolile psihice ale omului se raportează la sensul pe care acesta îl dă flintei sale.[1]
t

Mai precis, pentru Jung, ca şi pentru antropologia creştină, boala şi sănătatea psihică a omului se definesc în mare parte în raport cu ceea ce defineşte acest sens, şi anume atitudinea sa religioasă. „Fiecare om — scrie Jung — suferă mai întâi pentru că a pierdut ceea ce religiile în vigoare au oferit dintotdeauna adepţilor lor,
si nimeni nu este cu adevărat vindecat atâta vreme cât >
nu şi-a regăsit atitudinea religioasă”[1 2]. Urmarea logică a acestei afirmaţii este că problema vindecării este o problemă religioasă.[3]

Spre deosebire de Freud, care vede în religie un factor patogen, Jung consideră că absenţa religiei în societatea contemporană este sursa multor tulburări mintale. „Pentru mine este evident, scrie Jung, că angoasa” — care are un rol esenţial în cele mai multe dintre bolile psihice — „nu e provocată de învăţăturile religioase, ci mai curând de lipsa lor”[4].

In întreaga sa operă, Jung subliniază caracterul structuram al simbolurilor creştine în ceea ce priveşte viaţa psihică.[5]

[1] Cf. C.G. Jung, „Des rapports de la psychotherapie et de la direction de conscience”, paragraful 497, în Guerison psychologique, p. 278.

[2] Ibidemy paragraful 509, p. 282.

[3] Ibideniy paragraful 523, p. 291.

[4] Scrisoare din 2 iulie I960, către pastorul Oscar Nisse.

[5] El reproşează cu tărie protestantismului eliminarea lor progresivă. Vezi, de exemplu, scrisoarea din 17 martie 1951 către M. H.

INCONŞTIENTUL SPIRITUAL

Antropologia lui Jung, în fundamentele sale, pare mult mai echilibrată decât cea a lui Freud,în măsura în care ea respinge absolutizarea freudiană a sexualităţii, care face din aceasta motorul aproape exclusiv al vieţii psihice, pentru a reda sexualităţii un loc oarecare printre ceilalţi factori ai vieţii psihice.[1]

A

In această perspectivă, Jung are o concepţie mai elastică despre libidou decât Freud. In timp ce pentru acesta din urmă libidoul are de la bun început o determinare sexuală, pentru Jung este vorba de o energie „plastică", aprioric neutră şi nedeterminată, care poate fi investită în cele mai diferite obiecte.[1 2]

O altă deosebire între Jung şi Freud, care apropie antropologia lui Jung de antropologia creştină răsăriteană, este aceea că, în timp ce Freud consideră că primii opt ani de viaţă ai omului condiţionează întreaga sa devenire psihologică, Jung crede că dificultăţile psihologice pe care le întâmpină omul sunt întotdeauna — oricare ar fi legătura lor cu trecutul — o problemă actuală, care poate fi rezolvată plecând de la situaţia şi starea sa psihologică prezentă.[3] Această concluzie este în deplin acord cu concepţia patristică, după care, în orice stare s-ar afla, omul poate întotdeauna dobândi vindecarea, având în fiecare moment — prin colaborarea (sunergeia) dintre har şi pro

[1]A se vedea C.G. Jung, Der GegensatzFreud-Jung, Gesammelte Wer- ke, voi. 4, Olten şi Fribourg-en-Brisgau, 1969, trad. fr. „^Opposition entre Freud et Jung", în La Guerisonpsychologique, p. 183.

[2] A se vedea Psychologie et religion, § 37, p. 43; „Uber die Psychologic des Unbewusstes", § 71, în Gesammelte Werke, voi. 7, Zurich şi Stuttgart, 1962, pe care o vom cita de-acum înainte în trad, fr., Psychologie de Vinconscient, Geneva, 1993, ed. a 8-a, pp. 91-92.

[3] A se vedea „Des rapports dc la psychothdrapie et de la direction de conscience", § 517, în Guirison psychologique, pp. 286-287.

priile puteri — posibilitatea de a rupe radical cu trecutul şi de a realiza o schimbare totală, o convertire (metano- ia) a felului său de viaţă.

Noţiunea de inconştient colectiv şi teoria arhetipurilor, legată de ea, pe care le aflăm la Jung,[1]par să concorde cu ideea patristică că omul poartă în adâncul fiinţei sale, ca o pecete, chipul lui Dumnezeu, care-l îndreaptă în mod dinamic spre El. Conceptul de imago Dei joacă, de altfel, în antropologia lui Jung un rol esenţial.

Ideea lui Jung potrivit căreia terapia sufletului consistă în ieşirea din limitele Eului pentru a ajunge la Şinele persoanei, integrând dimensiunii conştiente a personalităţii dimensiunea inconştientă[1 2], pare şi ea compatibilă cu antropologia creştină, dacă prin aceasta se înţelege faptul că omul este chemat să ajungă la o altă dimensiune a sa, de care nu este conştient în mod spontan şi în care-şi va putea depăşi limitele actuale ale naturii lui căzute; e vorba de dimensiunea „omului celui lăuntric", a „împărăţiei cerurilor ascunsă în noi" — pe care Sfinţii Părinţi ne cheamă s-o descoperim atunci când îndeamnă (ca altădată platonismul): „Cunoaşte-te

[1] A se vedea mai ales C.G. Jung, „Die Archetypen und das*ko- lektive Unbewusste", în Gesammelte Werke, voi. 9-10, Olten şi Fri- bourg-en-Brisgau, 1976, pe care o vom cita de-acum din trad. fr. „Conscience, inconscient et individuation", în La Guerison psy- chique, pp. 255-272; „Das Gewissen", în Zivilisation im Ubergang, în Gesmmelte Werke, voi. 10, Olten et Fribourg-en-Brisgau, 1974, pp. 249-257.

[2] A se vedea C.G. Jung, „Bewussein, Unbewusstes und Individuation”, în Gesammelte Werke, voi. 9-10, Olten şi Fribourg-en-Brisgau, 1976, pe care o vom cita de-acum înainte din trad. fr. „Conscience, inconscient et individuation”, în La Guerisonpsychique, pp. 255-272; „Das Gewissen”, în Zivilisation im Ubergang, în Gesmmelte Werke, voi. 10, Olten şi Fribourg-en-Brisgau, 1974, pp. 249-357.

pe tine însuţi!” — şi care i se descoperă omului încetul cu încetul de-a lungul unei vieţi de nevoinţă. în această perspectivă, concepţia lui Jung — potrivit căreia eul conştient (adică cel definit prin conştiinţa primară sau spontană de sine) nu înseamnă decât o mică parte din noi, şi datoria noastră este să realizăm în noi „omul deplin” (Şinele, cum îl numeşte Jung) printr-o conştientizare complementară a unei părţi fundamentale din noi, mai greu de sesizat — e de apreciat în ceea ce priveşte intenţia generală, cu atât mai mult cu cât Jung afirmă că Şinele corespunde chipului lui Dumnezeu din om.

2. PUNCTE DE DIVERGENTĂ
>

Examinarea atentă a gândirii lui Jung scoate însă la iveală faptul că el are o concepţie cu totul particulară despre teologia şi etica creştină şi despre raporturile lor cu viaţa psihică; şi, cu toate că foloseşte frecvent concepte creştine şi referinţe biblice, înţelesul pe care el îl acordă acestora este unul diferit, străin de credinţa creştină. Opera lui Jung a suscitat de aceea numeroase critici din partea unor autori creştini de diverse confesiuni.[1]

[1] A se vedea, între alţii: J. Goldbrunner, Individuation, Selbst- findung und Selbstenfaltung. Die Tienfenpsychologie von C. G. Jung, Fribourg-en-Brisgau, 1949; R. Hostie, Du mythe â la religion. La psychologieanalytiquede C.G. Jung, Bruges, 1955; reed.: Psychologie analytique et religion, Paris, 2002; H.L. Philp, Jung and the Problem of Evil, Londra, 1958; D. Cox, Jung and Saint Paul, New York, 1959; W. Johnson, The Search for Transcendence, New York, 1974; E. Pavesi, „Die Gottesvorstellung des C.G. Jung”, Factum, 1991, pp. 30-34; „Von der Trinitat zur Quaternitat. C.G. Jungs Theorie der Integration der Gegensatze in Gott”, Factum, 1995, pp. 22-26. Corespondenţa lui Jung pe tema religiei e de asemenea o mărturie a numeroaselor critici ce i-au fost aduse de persoanele cu care co-

Ne vom mărgini aici să scoatem în evidenţă doar câteva dintre ideile lui Jung, contestabile din acest punct de vedere şi care, după părerea noastră, fac concepţia sa incompatibilă cu principiile teologice şi antropologice ce-ar trebui să servească drept referinţă pentru o psihoterapie de inspiraţie autentic creştină.

Cu toate că personalitatea lui Jung şi viaţa sa privată pot aduce elemente interesante pentru înţelegerea gândirii sale şi a arierplanurilor ei psihologice, religioase şi politice[1], am ales drept bază a analizei noastre gândirea lui Jung, aşa cum este ea exprimată în scrierile sale, din care

vom şi da numeroase citate. Nu ne-am propus să studiem evoluţia gândirii lui Jung, ci am luat în considerare aspectul ei final, extras din ansamblul lucrărilor deplin asumate de el şi revizuite la fiecare nouă ediţie.

1. Relativismul religios al lui Jung

Fiu de pastor, educat într-o ambianţă creştină, Jung s-a declarat adesea creştin[*1 2] si chiar a afirmat că-si funda-

ii >

mentează gândirea pe concepte creştine.[3] Cu toate aces

responda. (A se vedea C.G. Jung, Le Divin dans rhomme. Lettres sur Ies religions, trad. fr. Paris, 1999, passim).

[1] A se vedea, cu privire la acest subiect, lucrarea extrem de critică a lui R. Noll,/«w£, le Christ aryen, Paris, 1999.

[2] Vezi scrisoarea din 2 iulie I960 către pastorul Oscar Nisse; scrisoarea din 25 octombrie 1955 către Palmer A. Hilty. Intr-un text din 1932, Jung afirmă mai precis apartenenţa sa la protestantism şi se situează la „extrema stângă în Parlamentul spiritului protestant” („Des rapports de la psychotherapie et de la direction de conscience”, § 537, în La Guerison psychologique, p. 299).

[3] Intr-o scrisoare datată 21 ianuarie I960, publicată în ziarul „The Listener”, Jung scrie: „Mă consider creştin, pentru că mă întemeiez pe concepte creştine.”

tea, e uşor de văzut că în concepţia sa creştinismul este pus pe aceeaşi treaptă cu celelalte religii, fundamentele lui dogmatice, antropologice şi duhovniceşti fiind astfel relativizate, încadrându-se mai curând în conceptul foarte general al „religiosului”.

Jung a afirmat întotdeauna că nu priveşte religiile decât din punctul de vedere al exprimării lor în psihicul (psyche*) uman şi refuză să se pronunţe asupra problemei fundamentării lor obiective în afara acestuia, ceea ce i-a făcut pe mulţi să-l considere agnostic.

Această atitudine poate fi totuşi înţeleasă dacă avem în vedere scrupulozitatea lui de a se ţine strict de o metodă ştiinţifică, care, atunci când e vorba de a explica natura, exclude recursul la un principiu superior naturii — ceea ce epistemologia contemporană numeşte „postulatul obiectivităţii”. Respectarea acestui principiu era cu atât mai necesară pentru Jung, cu cât mediul în care se manifesta era un mediu ştiinţific, care privea cu suspiciune fenomenul religios; de altfel, încă de la primele lor întâlniri, Freud a calificat unele dintre tezele sale drept „oculte”, ceea ce, într-o anumită măsură, descalifica poziţia lui Jung.

Jung şi-a justificat poziţia şi filosofic, referindu-se adesea la teoria kantiană a cunoaşterii[1 2], potrivit căreia omul nu are acces la realitatea în sine, ci numai la fenomene, adică la realitatea aşa cum apare ea structurilor noastre psihice, perceptive şi cognitive. După Jung, pre

[1] Prin „psiche”, Jung înţelege conştiinţa eului plus inconştientul, acesta din urmă incluzând inconştientul individual şi inconştientul colectiv.

[2] Referinţele explicite la critica kantiană a cunoaşterii sunt foarte numeroase în opera lui Jung şi dovedesc marea influenţă pe care aceasta a exercitat-o asupra poziţiei sale.

supunând că Dumnezeu există, noi nu putem avea acces la ceea ce este El în Sine, ci numai la exprimarea Sa în chipurile şi simbolurile pe care şi le formează despre El psihicul uman: „Aflăm nenumărate imagini ale lui Dumnezeu, dar originalul ne rămâne necunoscut. Nu am nici o îndoială că în spatele imaginilor noastre se ascunde originalul, dar el ne rămâne inaccesibil. Nu putem nici măcar să percepem acest original, pentru că ar trebui mai întâi să-l traducem în categorii psihice pentru ca el să devină perceptibil”[1].

Dar în vreme ce Kant afirmă că a vrut „să abolească cunoaşterea pentru a face loc credinţei”,[2] Jung se arată mai restrictiv, spunând că credinţa însăşi nu poate pretinde că are un fundament obiectiv, de vreme ce Dumnezeu este incognoscibil: „Nu-mi permit să cred nimic legat de lucrurile pe care nu le cunosc. Socotesc această pretenţie absurdă şi neîndreptăţită”; drept urmare, spune el, „nu mărturisesc nici o credinţă”[3].

S-ar putea crede — şi unii chiar aşa au crezut — că avem de-a face aici cu o atitudine asemănătoare teologiei apofatice dezvoltată de Sfinţii Părinţi răsăriteni, care refuză să vorbească despre Dumnezeu în termeni afirmativi din respect pentru radicala transcendenţă a fiinţei Sale, care-L face incognoscibil şi inaccesibil. Insă, în vreme ce teologia apofatică este însoţită la Părinţi de o teologie afirmativă, potrivit căreia Dumnezeu poate fi cunoscut prin energiile Sale, reflecţiile lui Jung îl conduc la relativism religios.

—■ «

[1] „Jung und der religiose Glaube”, § 1589, în Gesammelte Wer- ke, t. 18-2, Olten et Fribourg-en-Brisgau, 1981; tr. fr. „Jung et la croyance religieuse”, în La Vie symbolique, Paris, 1989, p. 161.

[2] Critique de la raison pure, Prefaţa celei de-a doua ediţii.

[3] Scrisoare din 10 octombrie 1959 către G. Wittwer.

Pentru el, chiar dacă există într-adevăr în inconstien- tul colectiv un arhetip comun al lui Dumnezeu, acesta însă se exprimă sub diferite forme sau simboluri, proprii diferitelor neamuri şi epoci, iar aceste expresii diferite sunt pentru el echivalente.[1] Astfel Jung scrie: „Dacă spun: cred în cutare sau cutare Dumnezeu, lucrul acesta este nesemnificativ”[1 2]. Notând că modelele sale psihologice de înţelegere „sunt puternic susţinute de reprezentările colective ale tuturor religiilor”, Jung adaugă: „nu văd pentru ce o confesiune ar trebui să posede adevărul unic şi desăvârşit”[3]. „Credinţa — spune el în prelungirea acestei din urmă afirmaţii — este extrem de subiectivă, asa încât trebuie să înţelegeţi că nu cred absolut deloc că religia creştină ar fi singura şi cea mai înaltă manifestare a adevărului. Budismul are în el cel puţin tot atât adevăr, şi la fel şi celelalte religii”[4].

Nu numai că diferitele simboluri ale lui Dumnezeu sunt toate adevărate, dar până şi acest adevăr al lor este provizoriu, legat de utilitatea lor: „Simbolul este adevărat” în sensul că el are „o validitate temporară, pentru că nu are valoare decât pentru o situaţie anume. Dacă

situaţia se schimbă, îndată se face simtită nevoia unui nou adevăr, aşa că adevărul este întotdeauna legat de o situaţie anume. Atâta vreme cât simbolul constituie un
t

[1] Această concepţie dovedeşte o înrudire a gândirii lui Jung cu cea a teologului protestant Schleiermacher (1768-1834), îndeosebi cu ultimul dintre celebrele sale Discursuri despre religie, potrivit căruia pluralitatea religiilor este necesară şi corespunde formelor determinate prin care religia infinită se manifestă în finit.

[2] „Jung und der religiose Glaube", § 1589, în Gesammelte Wer- ke, t. 18-2, Olten şi Fribourg-en-Brisgau, 1981, tr. fr. „Jung et la croyance religieuse", în La Vie symbolique, Paris, 1989, p. 162.

[3] „Jung et la croyance religieuse", § 1643, în La Vie symbolique, p. 189.

[4] Scrisoare din 20 iunie 1933 către Dr. Paul Maag.

răspuns adevărat, şi deci eliberator, la situaţia care-i corespunde, el este adevărat şi valabil, şi chiar „absolut". Dar dacă situaţia se schimbă şi simbolul se perpetuează, cl nu mai este decât un idol care nu face altceva decât să sărăcească şi să îndobitocească".[1]

Conform acestor presupoziţii, Jung nu vede în Treimea creştină expresia unei noi revelaţii adusă de Hris- tos, ci simbolul unui arhetip care are expresii simbolice analoge anterioare, în gândirea babiloniană, egipteană, platoniciană şi gnostică.[1 2] Cele Trei Persoane dumnezeieşti ale Sfintei Treimi creştine nu fac decât să „indice existenţa unui arhetip activ care nu operează la suprafaţă, permiţând astfel constituirea triadelor"[3]. Dacă există vreo noutate în Trinitatea creştină, aceasta nu e ălt- ceva decât o adaptare particulară a arhetipului general căruia îi corespunde la nevoile unei epoci şi la mentalitatea unei culturi anume; ea traduce doar „o evoluţie progresivă a arhetipului în conştiinţă şi primirea lui în potenţialul conceptual al Antichităţii"[4]. In acest caz, istoria dogmei trinitare în creştinism „reprezintă emergenţa progresivă a unui arhetip care a ordonat reprezentările antropomorfe ale tatălui, fiului şi suflului de viaţă într-o schemă arhetipală".[5]

[1] Scrisoare din 10 ianuarie 1929 către Dr. Kurt Plachte.

[2] A se vedea „Versuch einer psychologischen Deutung des Tri- nitătsdogmas", în Gesammelte Werke$_y$ t. 11, Zurich şi Stuttgart, 1963, § 172-193, pe care o vom cita de aici înainte în tr. fr., „Essai d'interpretation psychologique du dogme de la Trinite", în Essais sur la symbolique de Vesprit, Paris, 1991, pp. 150-166. A se vedea şi Scrisoarea din 10 martie 1958 către Rev. dr. H.L. Philp.

[3] Essai d'interpretation pychologique du dogme de la Trinite, § 209, p. 177.

[4] Ibidem, p. 178.

[5] Ibidem, § 224, p. 189.

Dacă avem de-a face aici cu vreo revelaţie, atunci ea nu este decât revelaţia inconştientului, pentru că „revelaţia este, mai întâi de toate, o

deschidere, o descoperire a profunzimilor inconştientului”.[1] Mai precis, această revelaţie este cea a unui arhetip care se impune prin forţa coercitivă al cărei purtător este — pe care Jung o numeşte adesea „numinozitate”. Intr-adevăr, „arhetipul este un element invizibil, o dispoziţie care intră în acţiune la un moment dat al evoluţiei spiritului uman, dispunând datele conştiinţei în figuri particulare, altfel spus ordonând reprezentările divine în triade şi trinităţi. [...] Oricare ar fi momentul apariţiei sale, arhetipul îmbracă, pentru inconştient, un aspect coercitiv, iar când aspectul său devine conştient, acest aspect se caracterizează prin numinozitatea sa”[1 2]. Credinţa că Duhul Sfânt a inspirat dogma nu face decât să reflecte faptul că „ea provine dintr-un domeniu care este în afara conştiinţei”, adică din inconştientul colectiv.[3] Părinţii care au elaborat dogma Sfintei Treimi n-au facut-o în chip conştient şi voluntar, ci siliţi de forţa inconştientă a unui arhetip care, în alte epoci şi în alte civilizaţii, a dat loc altor expresii simbolice în formă de triadă.[4]

[1] „Psychologie und Religion”, § 127, în Gesammelte Werke, t. 11, Zurich şi Stuttgart, 1963, citat dc-acum înainte în trad. fr. Psychologies religion $_y$ Paris, 1958, p. 148.

[2] Essai d*interpretation pychologique du dogme de la Trinite, § 222, p. 187.

[3] Ibidem, § 222, p. 188. In altă parte Jung spune: „Afirmaţia ca Biblia a fost insuflată de Cuvântul lui Dumnezeu este pentru mine o ipoteză cu totul neverosimilă” (Scrisoare din 5 mai 1952 către Prof. Fritz Buri).

[4] Cf. Essai d'interpretation pychologique du dogme de la Trinite, § 207-210, pp. 176-178; 222-224, pp. 186-190.

COMPATIBILITATEA FUNDAMENTELOR TEOLOGICE ŞI ETICE

Ca şi în cazul Treimii, „chipul lui Hristos, aşa cum a fost el fixat de dogmă, este rezultatul unui proces de condensare, plecând de la mai multe surse (precreştine). Una dintre aceste surse este anticul om-dumnezeu. al Egiptului: Osiris-Horus. Acolo s-a produs transformarea arhetipului inconştient proiectat până atunci asupra unei fiinţe divine, neumane”[1].

Hristos este de altfel expresia simbolică a arhetipului eroului solar, şi Jung II plasează sub acest nume alături de alţi eroi sau zei priviţi drept simboluri echivalente: Osiris, Tamnuz, Attis-Adonis, Mithra, Phoenix.[1 2] Se întâmplă chiar ca Jung să-L asimileze pe Hristos zeităţii Mana a animiştilor[3] sau lui Mercur al grecilor.[4] In altă parte, Jung afirmă că Hristos este personificarea unui arhetip care corespunde ideii de Antropos, de homo maximus sau de om originar — aşa cum sunt „în India, Puruşa şi în China, Chen-yen” —, sau încă şi ideii de Mesia spiritual, reprezentată deopotrivă de Mithra, Osiris, Dionysos sau Buddha.[5]Cât priveşte iconomia Sa mântuitoare, întruparea, suferinţele, moartea şi învierea, după Jung, acestea sunt de asemenea expresiile unui arhetip care are manifestări analoge anterioare, de pildă în hinduism, budism sau mazdeism.[6] Astfel,

[1] „Jung et la croyance religieuse”, § 1656, în La Vie symbo- lique> p. 194.

[2] „Symbole der Wandlung”, § 165, în Gesammeke Werke, t. 5, Geneva,

1952, citat de-acum înainte în tr. fr.: Metamorphoses de Vâme et ses symholesy Geneva, 1953, p. 202.

[3] Ibidem, s, § 612, p. 646.

[4] „L'Esprit Mereu re", în Essais sur la symbolique de l'Esprit, Paris, 1991, p. 44.

[5] Scrisoare din 1 iunie 1956 către Helene Kiener.

[6] Cf. Essai d'interpretation psychologique du dogme de Ia Trinite, § 202, p. 173.

Jung spune că: „viaţa lui Hristos nu este o excepţie, de vreme ce nu puţine mari figuri ale istoriei au realizat mai mult sau mai puţin arhetipul vieţii eroice, cu peripeţiile ei caracteristice"[1]. Iar în altă parte scrie: „Buddha poate să aibă tot atâta dreptate cât Hristos, si nu vedem cu adevărat cum si de ce ar trebui să ne

J y

simţim mântuiţi şi eliberaţi de moartea lui Hristos"[1 2]. După cum vom vedea mai amănunţit în cele ce urmează, Jung II consideră pe Hristos şi un simbol al Sinelui. Or, Şinele poate primi o multitudine de alte simboluri echivalente: „Nu există nici cel mai mic motiv pentru care trebuie, sau nu trebuie, să numim Şinele transcendent «Hristos» sau «Buddha» sau «Puru- şa» sau «Tao» sau «Khider» sau «Tifereth». Toate aceste noţiuni pot fi considerate drept formulări a ceea ce eu numesc Şinele"[3].

La Hristos, importantă este numai această dimensiune arhetipală care a căpătat prin El expresia corespunzătoare nevoilor unei epoci şi mentalităţii unei societăţi anume. „El a devenit această figură colectivă aşteptată de inconştientul vremii Sale şi iată de ce nu are nici un rost să te întrebi cine si cum era El în realitate"[4].

y

Altfel spus, pentru Jung realitatea istorică a lui Hristos nu prezintă nici un interes şi nu are nici o importanţă, singurele care contează fiind dimensiunea şi funcţia Sa

[1] Psychologie et religion, § 146, p. 175.

[2] „Des rapports dc la psychotherapie et de la direction de conscience", § 518, în Guerison psychologique, p. 287. A se vedea şi Scrisoarea din 29 iunie 1955 către pastorul William Lachat.

[3] „Jung et la croyance religieuse", § 1672, în La Vie symbolique, p. 201. A se vedea şi Ma vie. Souvenirs, rives etpensees, pp. 320-322, unde Jung spune ca Hristos şi Buddha sunt amândoi încarnări ale Sinelui.

[4] Essai d*interpretation psychologique du dogme de la Trimite, § 228, p. 192.

simbolică,[1] legate de proiecţiile arhetipale în care a fost învăluită personalitatea Sa omenească.[1 2]

Vedem că, potrivit acestei concepţii, identitatea de natură a Dumnezeului creştin şi identitatea personală a Tatălui, a Fiului si a Duhului Sfânt sunt dizolvate în ar-hetipuri generale şi impersonale, ca şi identitatea divină

si realitatea umană a lui Hristos.
»
în cadrul teoriei lui Jung, aceasta înseamnă că pentru om este cu neputinţă să aibă o relaţie personală şi concretă cu un Dumnezeu identificabil si având o realitate absolută.
y
De aici se vede că gândirea lui Jung nu este în acord cu credinţa creştină, dar, în schimb, este în acord cu „ateismul" budismului sau cu credinţa Vedantei hinduse în-
>
tr-o divinitate impersonală ale cărei manifestări relative sunt divinităţile particulare ale hinduismului sau ale altor religii. Jung recunoaşte de altfel că s-a inspirat din aceste două religii. De pildă, scrie că: „Am ales termenul de «Sine» pentru a desemna totalitatea omului [...]. Am preluat această expresie potrivit filosofiei orientale, care de secole s-a ocupat de aceste probleme, care se pun chiar atunci când stadiul întrupării umane a zeilor e depăşit. Filosofia Upanişadelor corespunde unei psihologii care de multă vreme recunoştea relativitatea zeilor"[3].
i
Jung supune aceleiaşi relativizări toate celelalte puncte ale credinţei creştine, considerând că nu e vorba decât de simboluri sau imagini care se regăsesc şi în alte religii: „imaginile creştine", „ca, de pildă, omul-Dum-

[1] A se vedea „Uber die Aufstehung", în Gesammelte Werke, t. 18-2, Olten şi Fribourg-en-Brisgau, 1981; tr. fr. „Sur la resurrection", în La Vie symbolique$_y$ Paris, 1989, pp. 151-156; „Jung et la cro- yance religieuse", § 1687, în La Vie symbolique, p. 207.

[2] Vezi Scrisoarea din 25 octombrie 1955 către Palmer A. Hilty.

[3] Psychologie et religion, § 140, p. 164.

nezeu, crucea, naşterea feciorelnică [...], Trinitatea etc.", „nu sunt proprii creştinismului, [...], ci le întâlnim tot atât de des în religiile păgâne şi, de altfel, pot să reapară spontan, ca fenomene psihice, în toate variantele posibile, tot aşa cum, în trecutul îndepărtat, ele au apărut din viziuni, visuri sau transe"[*1].

Pentru Jung, alegerea unui dumnezeu anume din mulţimea de dumnezei poate fi explicată prin raţiuni de natură psihologică, socială sau individuală. Zeităţile corespund la început unor „puteri şi forţe care sunt întotdeauna prezente şi pe care n-avem nevoie să le creăm", corespunzând arhetipurilor inconştientului colectiv. „Tot ceea ce ne stă în putere este, după Jung, să ne alegem «Stăpânul» pe care vrem să-l slujim, pentru ca slujirea lui să ne protejeze contra dominaţiei «celorlalţi», pe care nu i-am ales", şi, aşadar, „alegerea noastră îl defineşte pe Dumnezeu".[2]

în spatele acestor consideraţii se ridică un alt aspect contestabil al gândirii lui Jung, şi anume psihologismul său.

2. Psihologismul lui Jung

Chiar dacă ideea de Dumnezeu joacă un rol central în gândirea lui Jung, acesta afirmă de nenumărate ori caracterul pur psihologic al divinităţii

despre care vorbeşte. Eventualelor acuzaţii de naturalism şi psihologism, el le răspunde adăpostindu-se în spatele consideraţiilor metodologice pomenite mai sus, argumentând că, în calitate de om de ştiinţă, nu e cazul să se pronunţe asupra exis

[1]Ibidem, § 81, p. 93.

[1]Ibidem, § 143-144, p. 173.

tentei „metafizice” a lui Dumnezeu, şi ca a vorbi despre 1)umnezeu altfel decât ca realitate psihologică ar însemna să facă teologie şi să iasă din cadrul profesiei sale. Jung, după cum iarăşi am mai spus, se raportează la critica kantiană a cunoaşterii pentru a afirma că Dumnezeu în Sine este oricum cu neputinţă de cunoscut, aşa încât nici măcar nu ne putem pronunţa asupra existenţei Lui.

Ansamblul teoriei sale este astfel elaborat, încât să se poată lipsi de existenţa lui Dumnezeu.

Jung consideră de altfel că „pentru înţelegerea chestiunilor religioase nu există astăzi altă cale decât cea psihologică”[1].

Pentru că „a spune ceva despre Dumnezeu este cu totul imposibil”, „toate enunţurile se referă la psihologia imaginii lui Dumnezeu”[1 2]. „Când spun «Dumnezeu», scrie Jung, înţeleg prin aceasta o imago divină antropomorfa şi nu-mi închipui că am spus ceva despre Dumnezeu însuşi”.[3]

Pentru Jung, Dumnezeu există în om ca producţie a energiei psihice, a libidoului ce ţine de inconştientul colectiv. „După mine, scrie el, în general energia psihică, libidoul, este cea care creează imaginea divinităţii fo-losindu-se de modele arhetipale şi, prin urmare, omul acordă un rang divin forţei active din el. Aşa ajungem la concluzia [...] că imaginea lui Dumnezeu poate fi desigur un fenomen real, dar în primul rând subiectiv”[4]. Jung reia în altă parte aceeaşi explicaţie, arătând şi mai

[1] Ibidem, § 148, p. 177.

[2] Scrisoare din 8 februarie 1941 către Dr. Joseph Goldbrunner.

[3] Scrisoare din 23 aprilie 1952 către Prof. H. Haberlandt.

[3] Metamorphoses de Vâme et ses symboles, § 129, p. 166. Cf. Scrisoare din 25 mai 1955 către pastorul Jakob Amstutz.

clar că oamenii îşi făuresc zeii pornind de la realitatea psihologică a inconştientului colectiv.[1]

Jung II prezintă de asemenea pe Dumnezeu drept pură idee: „Ce este Dumnezeu? O idee care în toate ţările lumii şi întotdeauna s-a impus o dată mai mult umanităţii sub o formă analogă”.[1 2]

Cel mai adesea însă îl prezintă drept imagine: „Dumnezeu este în primul rând o imagine mentală înzestrată cu o numinozitate naturală”[3]; „tot ceea ce-şi reprezintă omul sub numele de Dumnezeu este o imagine psihică şi nu rămâne altceva decât o imagine, chiar dacă el îşi spune de o mie de ori că nu este o imagine”[4 5].

Această „imagine a lui Dumnezeu” formată în om este definită de Jung astfel: „Imaginea lui Dumnezeu este un complex reprezentativ de natură

arhetipală [pe care trebuie] să-l considerăm ca reprezentantul unei anumite cantităţi de energie (libidou), ce apare sub forma unei
• *015
proiecţii

Credinţa este cea care face din această idee sau imagine, mai bine spus din această entitate psihică, o realitate exterioară psihismului: „Chipul lui Dumnezeu este în primul rând o imagine psihică, un complex reprezentativ de natură arhetipală pe care credinţa îl identifică cu un ens metafizic”[6].

Altfel spus, Dumnezeu depinde de psihicul uman. Reprezentarea lui Dumnezeu îşi are originea în subiecti

[1] Psychologie de l’inconscient, § 105, p. 121.

[2] Metamorphoses de l’âme etses symboles, § 89, p. 123.

[3] Scrisoare din 16 noiembrie 1959 către Valentine Brooke.

[4] Scrisoare din 14 mai 1950 către Joseph Goldbrunner.

[5] Metamorphoses de l’âme et ses symboles, § 89, p. 123; cf. § 95, p. 133.

[6] Ibidem, § 95, p. 133.

vitatea omului, si nu trebuie să-i căutăm alt fundament obiectiv: „Prin relativitatea lui Dumnezeu înţeleg opinia după care Dumnezeu nu există în chip «absolut», adică independent de subiectul uman şi în afara oricărei condiţionări omeneşti, ci este într-un anume sens dependent de subiectul uman, între Dumnezeu si om existând o relaţie reciprocă şi inevitabilă, în aşa fel încât omul poate fi înţeles ca o funcţie a lui Dumnezeu, şi Dumnezeu ca o funcţie a omului. Pentru psihologia noastră analitică, ştiinţă empirică din perspectivă umană, imaginea lui Dumnezeu este expresia simbolică a unei stări psihice sau a unei funcţii, caracterizată prin aceea că este neapărat superioară voinţei conştiente a subiectului, putând de aceea să impună sau să facă posibile fapte şi prestaţii inaccesibile efortului conştient. Acest impuls extrem de puternic — în măsura în care funcţia-Dumnezeu se manifestă în acţiuni — sau această inspiraţie care depăşeşte intelectul conştient provine dintr-o stază a energiei în inconştient. Prin această acumulare de libidou sunt însufleţite imagini pe care inconştientul colectiv le posedă ca posibilităţi latente, printre care şi imagoul'Uii Dumnezeu, acea amprentă care din timpuri imemoriale este expresia colectivă a influenţelor celor mai puternice şi mai necondiţionate exercitate asupra conştiinţei de concentrările inconştiente ale libidoului. Pentru >>

psihologia noastră, obligată ca ştiinţă să se limiteze, în interiorul graniţelor trasate cunoaşterii noastre, la domeniul empiric, Dumnezeu nu este nici măcar relativ, ci este o funcţie a inconştientului, anume manifestarea unei mase libidinale scindate care a activat imagoul divin. Pentru concepţia metafizică, Dumnezeu este fireşte absolut, adică existent prin Sine. Ea traduce astfel şi

o desprindere totală de inconştient, ceea ce psihologic înseamnă că nu

suntem conştienţi de faptul că acţiunea divină izvorăşte dinlăuntrul nostru. In schimb, concepţia despre relativitatea lui Dumnezeu înseamnă că o parte importantă a proceselor inconştiente este cel puţin vag recunoscută ca fiind alcătuită din conţinuturi psihologice. Această opinie poate apărea, firește, numai
acolo unde se acordă sufletului o atentie mai mare de-
>
cât în mod obişnuit, ceea ce produce o retragere a con-
ţinuturilor inconştientului din proiecţiile lor în obiecte
şi o dotare a lor cu o anume doză de conştientizare, care
le face să apară ca ţinând de subiect şi deci ca subiectiv
condiţionate”[1].
,
Dacă „realitatea psihică numită «Dumnezeu» este un
tip autonom”, aceasta nu înseamnă că e vorba de o fiinţă
de sine stătătoare sau de manifestarea unei fiinţe existând
,
prin sine şi pentru sine, ci de un „arhetip colectiv”, de o „formaţie psihică inconştientă”, independentă numai în raport cu inconştientul individual şi cu eul conştient.[1 2] Dumnezeu este transcendent numai în sensul că inconştientul colectiv, care conţine acest arhetip, şi Şinele, în care se cuprinde acest inconştient colectiv, sunt transcendente în raport cu inconştientul individual şi cu eul conştient. Altfel spus, pentru Jung, alteritatea fiinţei lui Dumnezeu şi transcendenţa Sa în raport cu omul sunt doar de natură intrapsihică, referindu-se numai la relaţia celor două dimensiuni ale psihicului uman.[3] Transcen

[1] Psychologische Typen, tr. ft. Typespsychologiques, Geneva, 1950, pp. 246-247.

[2] Metamorphoses de Târne et ses symboles, § 89, p. 123, nota 28.

[3] Astfel, vorbind despre o „natură divină” diferită de Eu, Jung o asimilează „unui conţinut izvorât din inconştient, care transcende conştientul” {Psychologie et religion, § 154, p. 185).

denţa nu are pentru el decât o semnificaţie psihologică[1] şi ea se exprimă prin numinozitate, adică prin capacitatea pe care o au anumite arhetipuri de a se impune printr-un efect dinamic, de a modifica conştiinţa şi a produce o stare emoţională caracteristică. Astfel, Jung scrie: „Dacă ne folosim de noţiunea de Dumnezeu, nu facem decât să formulăm astfel pur şi simplu un anumit dat psihologic, adică independenţa, autonomia şi caracterul preponderent şi suveran al anumitor conţinuturi psihice”[1 2].

Ca arhetip, Dumnezeu „este o existenţă psihică, care nu trebuie confundată cu conceptul de Dumnezeu metafizic”[3]. Astfel, Jung spune că: „ar fi o eroare regretabilă ca observaţiile mele să fie socotite un fel de dovadă a >
existentei lui Dumnezeu. Ele dovedesc numai existenta

unei imagini arhetipale a divinităţii”[4]. Arhetipul, pentru Jung, nu postulează nicidecum existenţa unui model al cărui tip ar fi acesta; şi în

această privinţă Jung se arată a fi agnostic. „Existenţa arhetipului nu afirmă nici instaurarea unui dumnezeu, nici negarea lui”.[5] Acest agnosticism nu ţine, aşa cum pretinde adesea Jung, de raţiuni de metodologie ştiinţifică. în mai multe rânduri, Jung ne arată că socoteşte naivă şi proprie fiinţelor „primitive” credinţa într-o existentă a lui Dumnezeu altfel de-

cât psihică: „La fiinţele rămase într-o naivitate primi

[1] Cf. Essai d*interpretation psychologique du dogme de la Trinite, §210, p. 178.

[2] „Die Beziehung zwischen dem Ich und dem Unbewuss- ten”, § 400, în Gesmmelte Werke, t. 7, Zurich şi Stuttgart, 1964, pe care o vom cita de aici înainte în tr. fr. Dialectique du moi et de Vinconscienty Paris, 1964, p. 255.

[3] Metamorphoses de l’âme et ses symboles, § 89, p. 123, nota 28.

[4] Psychologie et religion, § 102, p. 113.

[5] Metamorphoses de l'âme et ses symboles, § 89, p. 123, nota 28.

tivă, aceste date nu sunt separate, cum ar fi fost firesc, dc conştiinţa individuală, pentru că zeii, demonii etc. nu erau concepuţi drept proiecţii psihice şi prin urmare drept conţinuturi ale inconştientului, ci pur şi simplu ca realităţi de sine stătătoare. Caracterul lor de proiecţii nu le fusese recunoscut. Abia în epoca „Luminilor” s-a
observat că zeii nu există în realitate si că nu erau decât
>
proiecţii ale psihicului uman”[1].

Jung depăşeşte limitele unui simplu agnosticism metodologic şi atunci când ajunge să considere teologia referitoare la existenţa „metafizică a lui Dumnezeu” drept iluzie: „Când teologia crede că spunând «Dumnezeu» e vorba chiar de Dumnezeu, ea nu face decât să divinizeze antropomorfisme, structuri psihice şi mituri”[1 2].

Ceea ce e valabil în privinţa lui Dumnezeu în general e cu atât mai mult valabil când e vorba de reprezentările pe care diferitele religii şi le fac despre Dumnezeu. Pentru Jung, „diversele confesiuni sunt forme codificate şi dogmatizate ale unor experienţe originare religioase”, în care „conţinuturile experienţei iniţiale au fost sanctificate”[3], aceste experienţe fiind pentru el, aşa cum am văzut, experienţe de natură psihică. „Principalele imagini simbolice ale unei religii, scrie el, sunt întotdeauna expresia unei atitudini morale şi mentale care le este inerentă”[4]. In altă parte spune încă şi mai limpede: „Acceptarea unor zei sau demoni invizibili ar fi o

[1] Psychologie de V.inconştient, § 150, pp. 163-164. A se vedea şi Scrisoare din 5 octombrie 1945 către pastorul Victor White: „Pentru publicul cultivat şi «luminat», este foarte important să înţeleagă că adevărul religios este un conţinut al sufletului”.

[2] Scrisoare din 13 iunie 1955 către pastorul Walter Benett.

[3] Psychologie und Religion, § 10, p. 20.

[4] Ibidem, § 107, p. 119.

formulare a inconştientului mult mai adecvată psihologic, chiar dacă ea este o proiecţie antropomorfa. Cum de-acum înainte dezvoltarea conştiinţei pretinde retragerea tuturor proiecţiilor accesibile, n-ar putea fi men- tinută nici o doctrină a zeilor, în sensul unei existente nonpsihologice a lor. Dacă procesul istoric al despiritu- alizării universului — adică tocmai retragerea proiecţiilor — continuă ca şi până acum, atunci tot ceea ce are în exterior caracter divin sau demonic trebuie să se întoarcă în suflet, în interiorul omului necunoscut [inconştientul colectiv], de unde pare să fi ieşit”[1].

Reprezentările lui Dumnezeu variază în diferite societăţi şi epoci pentru că, după Jung, ele sunt expresii ale diverselor lor stări psihice. Creştinismul nu este astfel decât expresia unei stări psihice colective proprie unei anumite societăţi dintr-o anumită epocă: „Dacă ipoteza mea, potrivit căreia fiecare religie este expresia spontană a unei anumite stări psihice generale, este exactă, creştinismul ne apare ca fiind expresia şi formula unei stări psihice care a predominat la începutul erei noastre, ca şi în secolele următoare. Dar faptul că o anume stare psihică a predominat într-o anumită epocă nu exclude existenţa unei alte epoci şi a altor stări psihice. Şi aceste alte stări sunt şi ele capabile de o exprimare religioasă”.[1 2]

Fiecare stare psihică colectivă proprie unei societăţi şi unei epoci anume dă loc unui tip particular de proiecţie. Această proiecţie este însă în acord cu inconştientul colectiv în ansamblul său şi, de asemenea, corespunde arhetipurilor generale pe care acesta le conţine.

[1] Ibidem, § 141, pp. 168-169.

[2] Ibidem, § 160, p. 189.

în cazul creştinismului, după Jung, Trinitatea nu este decât proiecţia psihică a unor elemente antropomorfe — tatăl, fiul, suflul de viaţă — ordonate în triadă sub presiunea unui arhetip inconştient.[1] Jung consideră că proiecţia care a dat loc reprezentării Treimii poate fi şi cea a etapelor de dezvoltare a individului: Tatăl reprezintă în acest caz starea de conştienţă în care omul este copil încă; Fiul, starea în care se separă de tată şi de aspectul pe care-I reprezintă acesta, pentru a-şi afirma autonomia; Duhul, starea în care conştienta si-a atins nivelul de in- dependenţă, nivel la care insul este apt de a deveni el însuşi tată[1 2] si la care inconştientul este recunoscut.[3] Asa că

>>>>

Trinitatea nu are altă existenţă obiectivă decât cea psihologică: „Conceptul de Trinitate apare din aspiraţia vechilor teologi creştini de a-L retrage pe Dumnezeu din sfera experienţei psihologice şi de a-L plasa într-o existenţă absoluta*[4].

Tot aşa, „Hristos desemnează din punct de vedere psihologic Şinele, altfel spus reprezintă proiecţia acestui arhetip foarte important şi esenţial”[5]. Hristos, adică, este un simbol sau o imagine a Sinelui.[6] Jung consideră de asemenea că atributele lui Hristos şi principalele evenimente

ale iconomiei Sale mântuitoare sunt toate sim

[1] Essai dinterpretation psychologique du dogme de la Trinite, § 224, p. 189; cf. ibidem, § 237, p. 198.

[2] Ibidem, § 269-272, pp. 220-221.

[3] Ibidem, § 273, p. 222.

[4] Scrisoare din 8 aprilie 1932 către Dr. A. Vetter.

[5] Mitamorphoses de l'âme et ses symboles, § 576, p. 610.

[6] Ibidem, p. 610; Essai dmterpretation psycologique du dogme de la Trinite, § 231, p. 194; § 289, p. 235; „Ai'on", în Gesammebe Werke, t. 9-2, § 70, Olten şi Fribourg-cn-Brisgau, 1976, pe care-l vom cita de-acum înainte în trad, fr.: Aton, Paris, 1997, p. 52. Ibidem, § 79, p. 59.

boluri ale Sinelui: „Atributele lui Hristos - consubstanţialitatea cu Tatăl, coeternitatea, filiaţia divină, parteno- geneza, răstignirea, Mielul jertfit între contrarii, Unul împărţit în mulţi etc.[1]— ne fac să Il recunoaştem indubitabil ca pe o întruchipare a Sinelui."[1 2] Aceste atribute corespund într-adevăr, potrivit lui Jung, atributelor Sinelui[3], iar aceste evenimente sunt faze ale procesului de individuatie, adică ale realizării Sinelui.

„Realitatea psihologică" a lui Hristos se manifestă în această funcţie a Sa de imagine a Sinelui, care-l este proprie, pentru că Şinele este el însuşi o realitate psihologică care include eul conştient, inconştientul individual si mai ales inconştientul colectiv. Jung afirmă astfel că Hristos este „o imagine arhetipală, o idee arhetipală aparţinând inconştientului colectiv şi referindu-se la un arierplan necunoscut"[4], iar în altă parte scrie: „Hristos este fără nici o îndoială o imagine arhetipală şi în realitate acesta este singurul lucru pe care-l ştiu despre El. în această calitate, El face parte din fundamentul colectiv al psihicului. De aceea Il identific cu ceea ce eu numesc Şinele"[5].

Reducerea lui Hristos şi a faptelor Sale mântuitoare la o realitate psihologică este foarte uşor de sesizat în această altă afirmaţie a lui Jung: „Putem spune, în loc de Dumnezeu, «inconştientul», în loc de Hristos, «Şinele», în loc de întrupare, „integrarea inconştientului", în loc

[1] în altă parte, Jung adaugă şi învierea.

[2] A ion, § 79, p. 59; cf. Essai d[1]interpretation psychologique du dogme de la Trinite, § 202, p. 173.

[3] A se vedea mai jos secţiunea intitulată: Divinizarea Sinelui la Jung.

[4] „Jung et la croyance religieuse", § 1648, în La Vie symbolique> p. 191.

[5] Ibidem, § 1649, p. 192.

de răstignire şi jertfa de pe cruce, «efortul pentru a face totalitatea să acceadă la conştiinţă»".[1] Şi Jung mărturiseşte: „Pentru că Hristos n-a însemnat niciodată pentru mine mai mult decât ceea ce pot înţelege din El şi pentru că această înţelegere coincide cu cunoaşterea empirică pe care o am despre Sine, trebuie să recunosc că atunci când mă preocupă ideea de Hristos, am în minte Şinele"[1 2]. Jung consideră că există o strânsă corespondentă între viata lui Hristos si viata inconştientă a fiecărui

t > > > >
ins, în măsura în care „viaţa lui Hristos este arhetipală”, ca una care „reprezintă însăşi viaţa arhetipului”; „ însă cum acesta din urmă este o precondiţionare inconştientă a oricărei vieţi omeneşti, prin viaţa revelată a lui Hristos se exprimă, în sensul ei profund, viaţa tainică şi inconştientă a fiecăruia”[3].

>

Cât priveşte Duhul Sfânt, Jung vede în El o producţie intelectuală care a completat într-o triadă, în mod neaşteptat şi paradoxal, o diadă (Tată-Fiu) al cărei al treilea termen ar fi trebuit să fie, în chip natural şi logic, Mama.[4] Pentru Jung, care vede în Sfântul Duh viata sau suflarea comună celorlalte două Persoane ale Tre- >
imii, acesta este „un concept abstract, căci o respiraţie comună unor persoane dotate cu caracteristici diferite nu poate fi o certitudine”[5]. Şi aici este vorba tot de un concept antropomorf: ‚Acest concept, născut în spiritul uman, poartă trăsăturile celui care l-a procreat”[6]. Duhul

[1] Ibidem, § 1664, p. 198.

[2] Ibidem, § 1669, p. 200.

[3] Psychologie et religion, § 147, p. 176.

[4] A se vedea Essai d'interpretation psychologique du dogme de la Trinitiy § 235-238, pp. 196-199.

[5] Ibidem, § 237, p. 198.

[6] Ibidem, § 239, p. 199.

rezultă din aceea că o calitate izolată, concepută de raţiune, a fost ipostaziată şi i s-a atribuit o existenţă concretă.[1] Faptul că un proces intelectual a fost pus în lucrare pentru a se elabora conceptul creştin de Treime nu exclude faptul că acest proces a fost efectuat sub presiunea unor elemente inconştiente: „Pentru că gândirea trini- tară nu există de la sine, iar puterea ei de impuls provine din stări psihice colective şi impersonale, ea exprimă o necesitate a sufletului inconştient care depăşeşte nevoile spirituale ale individului”[1 2].

Tot asa cum lucrările mântuitoare ale lui Hristos co- »
respund, după Jung, unor arhetipuri exprimate sub o altă formă în celelalte religii, lucrările atribuite Duhului Sfanţ sunt şi ele un rezultat al proiecţiei unor arhetipuri universale. De exemplu, revărsarea harului peste Apostoli în chip de limbi de foc este expresia unui arhetip al energiei, pe care-l aflăm reprezentat, sub forma unei puteri magice, în religiile „dinamiste”, şi corespunde, aşadar, unei „idei înscrise din timpuri imemoriale în creierul uman”.[3]

Jung spune că omul şi-a făurit eroi, zei şi demoni din nevoia de regularizare psihică în raport cu forţele ambivalenţe ale inconştientului colectiv. „Noţiunea de Dum- nezeu corespunde unei funcţii psihologice absolut necesare, de natură iraţională, care nu are nimic în comun cu noţiunea existentei lui Dumnezeu”.[4] > »

Jung a respins întotdeauna, ca ţinând de o înţelegere eronată a ideilor sale, acuzaţiile de psihologism care i-au fost adresate de nenumărate ori. E greu de crezut că ci

[1] Ibidem, § 239, p. 199; cf. § 241, p. 200.
[2] Ibidem, § 242, p. 201.
[3] A se vedea Psychologie de {'inconştient, § 108-109, pp. 123-124.
[4] Psychologie de Vinconscient, § 110, p. 128.

titori atât de diverşi care i-au adus o astfel de critică ar
>
fi putut, cu toţii, să se înşele în această privinţă. Sistemul său de apărare, fondat pe consideraţii metodologice şi pe critica kantiană a cunoaşterii, potrivit căreia, ca psiholog, el nu are a se pronunţa asupra existenţei „metafizice" a lui Dumnezeu — care este de altfel inaccesibilă cunoaşterii umane —, prezintă unele breşe. Mai întâi, Jung a spus în repetate rânduri că a crede în existenţa
metafizică a lui Dumnezeu tine de o mentalitate naivă
>
şi primitivă şi că omul evoluat şi inteligent ştie, dimpotrivă, că nu e vorba aici decât de imagini şi simboluri. In al doilea rând, Jung prezintă o istorie psihologică şi sociologică a formării conceptului de Dumnezeu în toată diversitatea sa, care arată că Dumnezeu nu este un dat al revelaţiei, ci produsul unei elaborări mentale şi sociale eminamente relativă. [3]

3. Teologia lui Jung

Dezvoltându-şi gândirea într-o societate creştină şi adresându-se mai întâi de toate omului occidental, Jung a acordat un loc particular teologiei creştine. Chiar dacă a afirmat adeseori că nu se socoteşte teolog, el a dezvoltat totuşi referitor la creştinism teorii care sunt în mod >>
vădit de ordin teologic. Aceste teorii privesc două domenii fundamentale ale teologiei creştine: triadologia şi hristologia.

a. De la Trinitate la Cuaternitate

Una dintre cele mai stranii idei ale lui Jung este propunerea de înlocuire a Trinităţii printr-o Cuaternitate.

Cea dintâi justificare a sa conţine o serie de consideraţii pe care le-am putea califica drept simbolice:

1) „Trinitatea nu este o schemă ordonatoare naturală, ci artificială"[1], în vreme ce „cuaternitatea este schema de ordonare prin excelenţă".[1 2]

2) Spre deosebire de Trinitate, „cuaternitatea este un arhetip, ca să zicem aşa, universal"[3].

3) „Cuaternitatea este un simbol al totalităţii, iar Trinitatea nu este un astfel de simbol"[4].

4) „Inconştientul se exprimă de preferinţă în cuaternităti"[5].
>

Din aceste motive, „cuaternitatea nu este o doctrină discutabilă, ci un dat al faptelor, căreia chiar şi dogmatica creştină i se subordonează"[6].
>

Cea de-a doua justificare este un argument psihologic: prezenţa răului drept component esenţial al inconştientului. „In vreme ce simbolul central

al crestinismu- lui este o Trinitate, formula inconştientului este o cuaternitate. De aceea formula creştină ortodoxă nu este pe de-a-ntregul completă, pentru că Trinităţii îi lipseşte aspectul dogmatic al principiului răului”[7]. Regăsim aici psihologismul lui Jung, care concepe realităţile teologice pornind de la realităţile psihologice şi în legătură cu ele.

A treia justificare constă într-o serie de argumente referitoare la natura răului, pe care Jung le socoteşte de asemenea argumente cu caracter psihologic, dar pe care s-ar cuveni mai curând să le calificăm drept metafizice şi teologice.

[1] Essai d'interpretation psychologique du dogme de la Trinite, § 246, p. 206.

[2] Aton, § 381, p. 262.

[3] Essai d’interpretation psychologique du dogme de la Trinite, § 246, p. 206.

[4] Scrisoare din 26 martie 1951 către prof. Adolf Keller.

[5] Ibidem.

[6] Psychologie et religion, § 103, p. 114.

[7] Ibidem.

Jung porneşte de la critica învăţăturii creştine despre rău ca privatio boni (lipsă sau lipsire de bine) — învăţătură dezvoltată de numeroşi Sfinţi Părinţi, ca Grigorie de Nyssa, Vasile cel Mare sau Pseudo-Dioni- sie. împotriva acestei concepţii, Jung apără ideea că răul are o substanţă şi o realitate pozitivă, echivalente cu cele ale binelui. Judecata morală, după el, este deja o probă a acestui fapt, pentru că „nu putem emite o judecată decât dacă îi punem în faţă un conţinut la fel de real ca ea”[1]. De altfel, dacă „fiinţei i se opune cu adevărat nefiinţa, nu putem niciodată opune binelui existent un rău inexistent, căci acesta este o contradictio in adjecto”[1 2]. Dacă pretindem că răul este o simplă privatio boni, atunci opoziţia bine-rău nu este posibilă[3 4]: „Cum putem vorbi de «bine» dacă nu există «rău», de «lumină», fără «întuneric», de «înalt», fără «jos»?” Dacă acordăm o substanţă binelui, se cuvine în mod inevitabil să facem tot asa când e vorba de rău. Dacă răul este fără > substanţă, binele însuşi ajunge fantomatic, pentru că nu are înaintea sa un adversar real, ci o umbră, o simplă privatio bom[H].

Jung vede o confirmare a ideii sale că răul are o substanţă, în existenţa, puterea şi efectele lucrării lui Satana, pe care creştinismul le admite ca reale.

în acest caz, Jung se referă la teze gnostice, pe care, după ce le introduce drept referinţe istorice, şi le însuşeş

[1] Essai ^interpretation psychobgique du dogme de la Trinite, § 246, p. 206; cf. Aion$_y$ § 97, pp. 67-68.

[2] Ibidem, § 246, p. 206.

[3] Ibidem.

[4] Ibidem. Cf. Aton, § 98, pp. 68-69; „Jung et la croyance reli- geuse”, § 1592-1593, în La Vie symbolique, pp. 164-165; Scrisoare din 30 aprilie 1952 către Pastorul Victor White.

te în modul cel mai evident: „Ca vrăjmaş al lui Hristos, [Satana] ar trebui să ocupe o poziţie asemănătoare şi să fie si el «fiu al lui Dumnezeu». Aceasta ne conduce direct > la anumite concepţii gnostice, potrivit cărora Diavolul sau Satanael ar fi primul fiu al lui Dumnezeu, iar Hristos al doilea. O altă consecinţă logică ar fi suprimarea formulei trinitare şi înlocuirea ei printr-o cuaternitate”[1].

Jung justifică apoi prin diferite argumente această introducere a răului în însuşi sânul Dumnezeirii: „A vrea altceva [decât binele] şi a vrea contrarul [binelui] sunt caracteristicile Diavolului, asa cum neascultarea caracterizează păcatul originar. Aflăm aici condiţiile înseşi ale creaţiei în general: ele trebuiau înscrise în planul divin, şi prin urmare să aparţină domeniului divin”[1 2].

In urma tuturor acestor reflecţii, Jung conchide că cea de-a patra persoană care trebuie pusă alături de cele trei Persoane ale Treimii — Tatăl, Fiul, Duhul Sfânt — ca să se ajungă la Cuaternitate este însuşi Diavolul sau Satana.[3]

b. Unirea binelui cu răul în Dumnezeu

Jung nu se mulţumeşte doar să introducă răul în Dumnezeire, prin înlocuirea Trinităţii cu o Cuaternitate, în care al patrulea ipostas este însuşi Satana, ci introduce răul în chiar sânul Tatălui. Referindu-se iarăşi > la izvoare gnostice, el scrie că „speculaţia religioasă nu ignoră deloc dublul aspect al Tatălui.”[4] Tatăl cuprinde

[1] Essai d’interpretation psychologique du dogme de la Trinity § 249, p. 207.

[2] Ibidem, § 252, p. 210.

[3] A se vedea Psychologie et religion, § 103-104, pp. 114-115 şi referinţele din secţiunea următoare.

[4] Essai d'interpretation psychologique du dogme de la Trinite, § 259, p. 214.

în El o coincidentia sau o complexio oppositorum, adică o unitate a binelui şi a răului, manifestată prin Fiul Său şi vrăjmaşul acestuia, Diavolul.[1] „Yahve are două mâini: dreapta este Hristos, iar stânga, Satana.”[1 2]

Prezenţa răului în Tatăl este probată prin chipul justiţiar şi răzbunător pe care Acesta îl are în Vechiul Testament, puternic subliniat de comentatorii iudei.[3]

Potrivit lui Jung, mai cu seamă Cartea lui Iov ne arată că Dumnezeu nu este în întregime bun şi numai bun, ci si violent, nimicitor, si deci că în El binele si răul sunt unite.[4] Dumnezeul Vechiului Testament este, în chip paradoxal, „bun şi diabolic, drept şi nedrept”[5], „moral şi imoral”[6]. în suferinţele aduse asupra lui Iov, „divinitatea şi-a arătat pur şi simplu cealaltă faţă a sa, pe care o numim diavol”.[7] Această faţă se arată de asemenea în toate suferinţele îndurate de întreaga umanitate de-a lungul istoriei sale până în ziua de azi, care,

[1] Ibidem, § 279, p. 226.

[2] Scrisoare din 27 martie 1954 către Pastorul W. Lachat, § 1537, în

Gesammelte Werke, t. 18-2, Olten şi Fribourg-en-Brisgau, 1981: tr. Fr. în La Vie symbolique, Paris, 1989, p. 138. A se vedea şi Scrisoare din 24 noiembrie 1953 către Pastorul Victor White; Scrisoare din noiembrie 1955 către Simon Doniger.

[3] A se vedea Aton, § 105-111, pp. 72-74; „Jung et la croyance religieuse", § 1593, în La Vie symbolique, pp. 165-166.

[4] A se vedea „Antwort auf Hiob", în Gesammelte Werke, t. 11, Olten şi Fribourg-en-Brisgau, 1963, pp. 387-506; tr. Fr. Reponse a Job, Geneva, 1996.

[5] Scrisoare din 27 martie 1954 către pastorul W. Lachat, § 1533, în Gesammelte Werke, t. 18-2, Olten şi Fribourg-en-Brisgau, 1981; tr. Fr. în La Vie symbolique, Paris, 1989, p. 136.

[6] „Jung et la croyance religieuse", § 1593, în La Vie symbolique, p. 166.

[7] Metamorphoses de Râme et ses symboles, § 89, pp. 122-123. Această temă este dezvoltată în Reponse â Job.

după Jung, sunt lucrarea lui Dumnezeu. „Dumnezeu cel viu — scrie Jung — este cu adevărat teroare vie",[1] şi, în ceea ce-L priveşte, calificativul de „brutal" este cu totul palid; mai cuvenit ar fi să fie numit „barbar", „violent", „crud", „sanguinar", „infernal", „demonic".[1 2] Aceste ultime două calificative nu trebuie să ne mire deloc, de vreme ce aflăm la el adeseori afirmaţia — împrumutată dintr-un text gnostic din primele secole (Omiliile pseudo-clementine) — că Hristos şi Satana sunt cele două mâini ale lui Dumnezeu, ceea ce înseamnă limpede că Dumnezeu acţionează în lume atât prin Hristos, cât şi prin Satana, altfel spus că lucrările diabolice sau demonice pot fi, în ultimă instanţă, atribuite lui Dumnezeu.

Jung respinge astfel nu numai definiţia lui Dumnezeu ca summum bonum (Binele absolut)[3], ci şi formula creştină clasică: „Tot binele vine de la Dumnezeu si tot răul, de la om"[4], şi tot ce spun Sfinţii Părinţi în acest sens.[5] După Jung, răul din lume nu vine din libertatea omului, asa cum afirmă Părinţii, ci de la Dumnezeu. „Nu ne putem aştepta — scrie el — ca din mâinile unui creator ambiguu din punct de vedere moral să iasă un univers cu desăvârşire bun."[6]

>

Această concepţie i-a fost inspirată fără nici o îndoială lui Jung de învăţătura gnostică, de care s-a arătat pu

[1] „Das Symbolische Leben", § 690, în Gesammelte Werke, t. 18-1, Olten şi Fribourg-en-Brisgau, 1981: tr. fr. în La Vie symboli- que, Paris, 1989, p. 83.

[2] Scrisoare din 17 februarie 1954 către Reverendul Erastus Evans.

[3] Aîoriy §80, p. 60; cf. § 99-100, pp. 69-70.

[4] Ibidem, § 74, p. 56; § 81, p. 61; § 95, p. 67.

[3] Aioriy § 81-91, pp. 56-66.

[6] Scrisoare din 30 aprilie 1952 către Pastorul Victor White.

ternic ataşat[1] întreaga sa viaţă, începând cu anul 1916.[1 2] Dar ea îi este

dictată şi de consideraţii psihologice, în particular de ideea că în ceea ce el numeşte Sine, care este o imago dez'[3] [4] — Dumnezeu fiind, la rându-I, o imagine a Sinelui —, contrariile, mai ales binele şi răul, sunt unite. „Unitatea primordială a contrastelor — scrie el — se recunoaşte în unitatea primordială a lui Satana şi a lui Yahve.”'*

Omul nu poate ajunge la Dumnezeu decât recunoscând această parte satanică a lui Dumnezeu, pe care de altfel Dumnezeu însuşi caută să i-o reveleze. „Nu e nici o îndoială că, pentru a ajunge la om, Dumnezeu este silit să-i arate adevărata Sa fată, fără de care omul ar con- tinua să slăvească pe vecie bunătatea şi dreptatea divină şi astfel să-L împiedice pe Dumneze.u să ajungă până la el. Această adevărată faţă Dumnezeu nu i-o poate arăta decât prin Satana”[5].

[1] Asupra dimensiunii gnostice a operei lui Jung, a se vedea mai ales R.A. Segal, The Gnostic Jung, Princeton, N.J., 1992.

[2] Dată la care a fost publicată cartea sa Septem sermones ad mortuos. Această carte stranie, publicată sub un nume de împrumut, Basilide de Alexandria, autor gnostic din Antichitate, este legată de o criză sufletească a lui Jung, pe care unii comentatori o califică de psihotică şi la limita schizofreniei (a se vedea P.J. Stern, C.G. Jung, Prophet des Unbewussten, Munchen, 1979, p. 138; P. Homans, Jung in Context. Modernity und the Making of Psychology, Chicago, 1979, p. 87; B. Kaempf, Reconciliation. Psychologie et religion selon Carl Gustav Jung, p. 123). Această criză pare să fi fost determinantă pentru evoluţia gândirii lui Jung.

[3] Metamorphoses de Târne et ses symboles, § 612, p. 646.

[4] Ibidem, § 576, p. 610.

[5] Scrisoare din 5 ianuarie 1952 către Dr. Erich Neumann.

c. Hristos

Un al doilea punct problematic al teologiei lui Jung se referă la Hristos, despre Care afirmă lucruri a căror incompatibilitate cu credinţa creştină este cu toiul evidentă.

1. Mai întâi, în legătură cu atât de strania sa teorie a cuaternităţii, în care Satana ocupă locul celei de-a patra persoane, Hristos apare ca nemaifiind Fiul unic al Tatălui, ci frate al lui Satana, care e cel dintâi fiu al lui Dumnezeu, iar Hristos al doilea.[1] Mai înainte de întruparea lui Hristos, cei doi coexistau în Dumnezeire, formând în cadrul ei o coincidentia oppositorum} In urma întrupării, într-un anume fel ei s-au obiectivat şi s-au separat unul de altul, separându-se de Tatăl[1] [2] [3]; din acel moment devin adversari, şi în această calitate sunt de nedespărţit. Hristos şi Satana „se înfăţişează drept contrarii echivalente”,[4] Hristos fiind încarnarea părţii luminoase a lui Dumnezeu, iar Satana, a părţii Sale întunecate.

Jung face din Satana fratele lui Hristos şi dintr-un alt motiv, de ordin psihologic, pe care l-am menţionat mai înainte: anume pentru faptul că Şinele — ale cărui proiecţii sunt Hristos si Satana[5] — reuneşte în el binele si rău, într-o coincidentia oppositorum. „Contrastele reunite

[1] Cf. Aton, § 103, p. 71; § 113, p. 75.

[2] A se vedea Scrisoarea din 27 martie 1954 către pastorul W. Lachat, § 1553-1556, în Gesammelte Werke$_t$ t. 18-2, Olten şi Fri- bourg-en-Brisgau, 1981; tr. Fr. în La Vie symbolique> Paris, 1989, pp. 139-147.

[3] Cf. Scrisoare din 24 noiembrie 1953 către Pastorul Victor White.

[4] Essai d\interpretation psychologique du dogme de la Trinite, § 258, p. 213.

[5] Despre Hristos ca proiecţie a Sinelui, a se vedea Metamorphoses de râme etses symholes$_y$ § 575, p. 610.

în arhetip s-au distribuit o parte în luminosul Fiu al lui Dumnezeu şi o parte în Diavol."[1]

Pentru acelaşi motiv, Hristos si Antihrist sunt extrem de apropiaţi[1 2]: tot aşa cum umbra e legată de lumină, „taina nelegiuirii" [Antihristul] e legată nedespărţit de „Soarele dreptăţii", ca „fratele de frate"[3]. Şi după cum binele şi răul, fiind legate unul de altul, sunt de nedespărţit, este logic ca Hristos, definit de teologia creştină drept cu totul bun, să aibă ceva contrar legat de El: „trebuie deci să se iveasca de cealaltă parte un element rău, «htonian», adică Antrihrist"[4]. Astfel, Jung îi scrie unei persoane cu care coresponda: „Mi-aţi imputat [denaturarea] imaginii tradiţionale, dogmatice, familiare a lui Hristos. Această imagine nu corespunde absolut deloc concepţiei mele personale despre Hristos, pentru că eu mă simt atras de o viziune mult mai sumbră şi mai dură asupra omului Hristos. Pentru că învăţătura dogmatică şi tradiţională despre Hristos este cât se poate de luminoasă — lumen de lumine, şi tot ce este întunecat este plasat la celălalt capăt al tabloului"[5].

2. In al doilea rând, Jung relativizează importanţa realităţii istorice a Iui Hristos[6]. Pentru el e vorba de un) om drept sortit anonimatului[7], sau de un tânăr rabbi ce-ar fi rămas pe vecie neştiut dacă n-ar fi fost obiectul proiecţiei unui arhetip colectiv şi n-ar fi fost astfel în-

[1] Metamorphoses de l'âme et ses symboles$_y$ § 575, p. 610.

[2] Ibidem, § 576, pp. 610-611.

[3] Aton, § 78, p. 58.

[4] Ibidem, § 116, p. 77.

[5] Scrisoare din 17 februarie 1954 către pastorul Erastus Evans.

[6] Cf. Aton, § 123, p. 82.

[7] „Jung et la croyance religieuse", § 1669, în La Vie symbolique, p. 200.

i ărcat de simboluri. Singurele importante sunt aceste simboluri şi funcţia psihologică cu care a fost învestit I Iristos, anume aceea de a fi o imagine a Sinelui: „Cei care au scris Evangheliile s-au îngrijit, ca şi Pavel, să-L încununeze cu o mulţime de caracteristici miraculoase >

si de semnificaţii spirituale pe acest tânăr rabbi, aproape neştiut, care, la capătul unei activităţi care n-a durat se pare decât un an, moare mai

înainte de vreme. Ştim ce au făcut din El, dar nu ştim cât din această imagine corespunde realităţii istorice. Dacă El era Logosul sau Hristosul veşnic viu, noi nu ştim. Si oricum lucrul acesta este cu totul lipsit de importanţă, dat fiind că imaginea Omului-Dumnezeu este vie în fiecare dintre noi şi s-a încarnat — adică s-a proiectat — în omul Ii- sus, pentru a se arăta în chip văzut, aşa încât oamenii să poată recunoaşte în El propriul lor homo lăuntric, Şinele lor”[1].

In aceeaşi ordine de idei, Jung emite de asemenea dubii cu privire la realitatea istorică a ceea ce pentru credinţa creştină este piatră de temelie, anume învierea lui Hristos, văzând în ea, ca şi unii teologi catolici şi protestanţi moderni[1 2], doar un simbol, şi deci un „eveniment psihologic”[3], a cărui funcţie este de a exprima faptul că „totalitatea noastră psihică (Şinele) se întinde dincolo de hotarele spaţiului şi ale timpului”[4].

[1] „Ober die Aufstehung”, în Gesammelte Werke, § 1570, t. 18-2, Olten şi Fribourg-en-Brisgau, 1981, citata de acum înainte în tr. Fr. „Sur la resurrection”, în La Vie symbolique, Paris, 1989, pp. 154-155.

[2] Ne gândim mai ales la R. Bultmann şi Ia discipolii săi (ceea ce nu exclude profundele divergenţe dintre Bultmann şi Jung).

[3] A se vedea „Sur la resurrection”, în La Vie symbolique, Paris, 1989, pp. 151-156.

[4] Ibidem, p. 155.

Hristos este aşadar redus la realitatea psihologică a unui tip sau simbol al Sinelui.[1] Să nu uităm că pentru Jung acest simbol este adaptat epocii şi mentalităţii civilizaţiei care l-a creat, şi că alte epoci şi alte civilizaţii au creat şi ele alte simboluri ale Sinelui, pe care Jung le socoteşte echivalente: Osiris, Tamnuz, Attis-Adonis, Mi- thra, Phoenix, Mercur sau Mana, de pildă. Altfel spus, Hristos nu este decât „modelul creştin al Sinelui”[1 2]. In afară de El sunt si alte modele, necrestine, ale Sinelui, la fel de valabile, pentru că sunt tot atât de semnificative.

Deşi vede în Hristos un simbol’ al Sinelui, Jung îl socoteşte totuşi un simbol imperfect, pentru că Hristos este fără de păcat, cu totul luminos şi desăvârşit. In vreme ce Şinele este un simbol al totalităţii[3], care in-

> *

elude aşadar şi răul alături de bine, „simbolul Hristos duce lipsă de totalitate, prin aceea că nu cuprinde în sine... latura noptatică a lucrurilor, ci o exclude explicit, ca adversar luciferic”[4]. Hristos a tăiat de la El umbra, şi „Antihrist este tocmai această parte contrară a Sa, amputată”[5]. Aceasta înseamnă că Antihrist corespunde unei alte părţi a Sinelui decât cea pe care o reprezintă Hristos, adică „umbrei Sinelui, şi anume jumătăţii întunecate a totalităţii omeneşti”[6].

* >

[1] Metamorphoses de Vâme et ses symboles, § 612, p. 646; Essai d'interp ret at io n psychologique du dogme de la Trinite, § 231, p. 194; § 289, p. 235, unde spune: „Hristos, pe care-L putem considera din punct de vedere psihologic drept un simbol al Sinelui”; Aton, § 70, p. 52; §79, p. 59;

§ 115, p. 76.
[2] „Jung et la croyance religieuse”, § 1657, în La Vie symbo- lique$_y$ p. 195.
[3] Cf. Aion$_y$ § 123, p. 82.
[4] Ibidem, § 74, p. 55.
[5] Ibidem$_y$ § 74, p. 56.
[6]Aton$_y$ § 76, pp. 56-57.

Jung consideră chiar că însăşi întruparea lui Hristos este imperfectă, pentru că e născut dintr-o fecioară şi nu a moştenit păcatul originar.[1]

Speculaţiile lui Jung sfârşesc nu doar într-o deplină relativizare a persoanei şi lucrării mântuitoare a lui Hristos, ci şi în completa Lui denaturare şi depersonalizare.[1 2]

Erou mitic, Hristos nu este nici cu adevărat Dumnezeu —Jung atribuie această concepţie unei forme primitive a credinţei creştine[3] —, nici om propriu-zis.[4] Trăsăturile umanităţii Sale reale, figura Sa istorică sunt pentru el lipsite de însemnătate, singurul lucru important fiind cât anume exprimă El simbolic dintr-un arhetip
universal si din Şinele nedeterminat.[5] »

d. Duhul Sfânt

Pentru Jung, Duhul Sfânt nu este propriu-zis o Persoană. După el, „cea de-a treia persoană a Trinităţii nu are nici una dintre însuşirile unei persoane, spre deosebire de Tatăl si de Fiul. In sine, «duhul» nu desemnează o persoană, ci desemnează calitativ o substanţă cu caracter pnevmatic”[6]. Pentru Jung, Duhul este la origine o calitate, o putere, o activitate vitală, un suflu (pneu- md)$_y$ atribuite Tatălui şi Fiului. Şi această calitate, izolată

[1] A se vedea „Antwort auf Hiob”, § 626 şi 690, în Gesammelte Werke, t. 11, Olten .şi Fribourg-en-Brisgau, 1963, pp. 387-506; tr. fr. Riponse a Job, Geneva, 1996, pp. 89-90 şi 157-158.
[2] Metamorphoses de l*ame etses symboles$_y$ § 536, p. 572.
[3] Ibidem, § 536, p. 572.
[4] A se vedea ibidem, § 536, p. 572: „Paralelele de acest gen arată cât de puţin dintr-o persoană umană şi cât de multă generalizare mitică se află în figura lui Hristos”.
[5] Cf. Aton, § 123, p. 82.
[6] Essai dHnterpretation psychologique du dogme de la Trinite, § 276, p. 225.

printr-un proces intelectual (altfel spus acest concept), a fost pur şi simplu ipostaziată.[1]

4. Antropologia lui Jung

a. Chipul lui Dumnezeu

Noţiunea de chip al lui Dumnezeu, care ocupă un loc central în antropologia patristică, capătă la Jung un sens cu totul diferit.

El defineşte chipul astfel: „Imaginea lui Dumnezeu este un complex reprezentativ de natură arhetipală [pe care trebuie] să-l privim drept

reprezentantul unei anumite sume de energie (libido) apărând sub formă de proiecţie”.[1 2] După cum reiese de aici, chipul lui Dumnezeu nu este o realitate ontologică, pecete a lui Dumnezeu pusă pe natura umană, reflectând însuşirile Sale, structurând-o si dinamizând-o în funcţie de El, ci o rea- litate pur psihologică, constând într-o reprezentare a lui Dumnezeu, adică o proiecţie arhetipală a cărei natură profundă este o energie psihică.

De altfel, Jung II prezintă pe Dumnezeu sau pe Hristos drept imagini ale Sinelui, în vreme ce, într-o perspectivă creştină, era de aşteptat ca el să conceapă Şinele drept o imagine a lui Dumnezeu ori a lui Hristos. Fireşte că Jung nu exclude cu totul această a doua posibilitate, dar invocă pentru această situaţie raţiuni pur dialectice.[3] In gândirea

[1] Ibidem, § 197, pp. 169-170; § 204, p. 174.

[2] Metamorphoses de 1'ame et ses symboles, p. 123; cf. 133.

[3] „Putem considera că aspectul imaginii dumnezeieşti în Cua- ternitate este o reflectare a Sinelui sau, invers, să facem din Sine o imagine a lui Dumnezeu în om. Din punct de vedere psihologic, cele două atitudini sunt la fel de adevărate, pentru că Şinele — care

sa, predominantă e mai curând posibilitatea ca Dumnezeu sau Hristos să fie imaginea Sinelui. Astfel, în Aton el scrie: „Este Şinele un simbol al lui Hristos sau este Hristos un simbol al Sinelui? In cercetarea de fată, am dat un răspuns afirmativ la ultima întrebare. încerc să arăt cum imaginea tradiţională a lui Hristos uneşte în sine caracteristicile unui arhetip, şi anume cele ale Sinelui”[1]. Concepţia lui Jung inversează astfel foarte clar principiul de bază al antropologiei patristice: nu omul este propri^zis după chipul lui Dumnezeu, ci Dumnezeu este după chipul omului, mai precis după acel chip care reprezintă totalitatea omului, adică Şinele. Această inversare se explică prin psihologismul lui Jung, care vede în Dumnezeu o proiecţie a psihicului, dar şi a relativismului său religios; a recunoaşte că Şinele este o imagine a lui Hristos ar însemna să-l acorde o valoare absolută lui Hristos, iar Sinelui doar una relativă. Or, concepţia lui Jung este total contrară: pentru el Şinele are o valoare absolută, în vreme ce Hristos este numai un simbol sau o imagine relativă a Sinelui, acesta putând fi simbolizat la fel de bine şi de alte personaje mitice, eroi sau zeităţi ale altor religii. De aceea el şi spune că „simbolurile Sinelui se regăsesc în cele ale divinităţii”[* 1 2] în general. Jung mărturiseşte că, personal, „acordă prezenţei nemijlocite, vii, a arhetipului o pondere mai mare decât ideii de Hristos istoric”[3]. De aceea, ia

nu poate fi perceput subiectiv decât ca izolare extremă şi profundă — are nevoie în arierplan de o universalitate fără de care n-ar putea deloc să-şi realizeze izolarea sa absolută”. (Essai ^interpretation psy- chologique du dogme de la Trinite$_y$ § 282, p. 230).

[1] Aion$_y$ § 123, p. 82.

[2] „Jung et la croyance religieuse”, § 1623, în La Vie symbolique, p. 177.

[3] Ai’on, § 123, p. 82.

răşi, Jung îl consideră pe Hristos drept un simbol imperfect al Sinelui, pentru că Hristos este perfect, dar nu este total — neavând în El nimic rău —, în vreme ce Şinele, ca unul care cuprinde în el şi răul, este total, fără a fi perfect, sau mai precis îşi află perfecţiunea în totalitate, care este o perfecţiune de un alt fel.[1] De aceea, tot aşa, Jung consideră că accesul la Sine, în cadrul procesului de individuaţie, trebuie să se facă „retrăgând proiecţiile unui Hristos exterior, istoric sau metafizic [...], Şinele neputând deveni real şi conştient fără retragerea proiecţiilor exterioare”.
>

b. Şinele

1. Divinizarea Sinelui la Jung

Absolutizarea Sinelui corespunde, în gândirea lui Jung, unei divinizări a Sinelui.

Jung scrie că în plan empiric (singurul care ne este accesibil), Şinele şi Dumnezeu nu se deosebesc unul de altul: „Cât priveşte Şinele, aş putea spune că este un echivalent al lui Dumnezeu. [...] Cele două arhetipuri sunt exprimate, pe plan empiric, prin simboluri identice sau analoge, în aşa fel încât e imposibil să-l deosebeşti pe unul de celălalt”[1 2].

Jung atribuie de altfel Sinelui un anumit număr de însuşiri divine: inefabilitatea fiinţei, transcendenţă, universalitate, unicitate, imortalitate, eternitate, totalitate, perfecţiune.[3] Şi spune limpede: „An* putea spune că Şinele este Dumnezeul din noi”[4].

[1] Ibidem.

[2] Scrisoare din 13 ianuarie 1948 către Dr. Gebhard Frei.

[3] A se vedea Aton, § 79, p. 59; § 115, pp. 76-77; § 123, p. 83.

[4] Dialectique du moi et de [’inconştient, § 399, p. 255.

Şinele lui Jung este în anumite privinţe destul de aproape de Şinele din hinduism, şi de altfel el nici nu ascunde faptul că de acolo a luat această noţiune.[1]

în acelaşi timp însă, Şinele rămâne pentru Jung o realitate psihică de ordin natural. Acest naturalism se învecinează cu materialismul, pentru că, după cum vom vedea, Jung asimilează arhetipurile inconştientului colectiv — care constituie partea esenţială a Sinelui — unor instincte, energii sau urme lăsate în creier de experienţele care se repetă.

Faptul că în gândirea lui Jung Şinele nu este o manifestare sau o expresie a lui Dumnezeu, ci Dumnezeu este o deificare a Sinelui se vede limpede din această explicaţie a sa: simbolul „îl depăşeşte pe om, de aceea i se dă numele de «Dumnezeu», pentru că el exprimă o realitate spirituală (sau un factor) mai puternică decât Eul (şi pe care eu îl numesc Şinele[1 2])”.

Acest paradox — divinizarea unei realităţi naturale — îşi află soluţia în faptul că religia lui Jung este în realitate un fel de panteism. Jung scrie de altfel că Şinele „are dreptul să-şi revendice exigenţele cele mai contradictorii, înrudirea deopotrivă cu animalele şi zeii, cu mineralele şi cu stelele de pe cer”.[3]

Acest panteism al lui Jung este legat de panteismul lui Hegel, pentru că Şinele caută să capete conştiinţă de sine de-a lungul dezvoltării istorice a

diferitelor sale expresii simbolice. în această privinţă, este deosebit de limpede concluzia celebrei sale conferinţe de la Strasbourg: „Pe

[1] Psychologie et religion, § 140, p. 164.

[2] Scrisoare din 10 ianuarie 1929 către Dr. Kurt Plachte.

[3] Dialectique du moi et de l\inconştient, § 398, pp. 254-255. Jung vorbeşte de altfel despre natură ca de „un aspect al divinităţii" (Scrisoare din 25 octombrie 1955 către Palmer A. Hilty).

lângă această viaţă a spiritului care veşnic se reînnoieşte, care, de-a lungul întregii istorii a umanităţii, îşi caută ţelul pe căi obscure şi adesea de neînţeles, numele şi formele de care oamenii caută să se agaţe nu înseamnă mai nimic, pentru că făpturile nu sunt nimic altceva decât roade şi frunze pieritoare ale unuia şi aceluiaşi arbore veşnic"[1].

2. Dubla dimensiune etică a Sinelui

Retine atentia si o altă caracteristică a Sinelui. Pen-

tru Jung, Şinele reprezintă totalitatea omului, care include eul conştient, inconştientul individual si inconsti- entul colectiv. Inconştientul colectiv este partea cea mai importantă a Sinelui, atât cantitativ, cât şi calitativ. Am putea spune că el reprezintă în om partea sa transcendentă, care conţine toate arhetipurile. Pentru Jung, Şinele „este o unitate, însă una dual㠄, compusă din două lucruri contrare, pentru că altfel n-ar mai fi totalitate"[1 2]. Şinele are o parte luminoasă, simbolizată pentru creştin de Hristos, dar şi „o jumătate întunecată", simbolizată prin Satana sau Antihrist. Astfel, lumina şi umbra „par să fie distribuite în natura omenească uniform" şi „alcătuiesc în Şinele empiric o unitate paradoxală"[3]. In altă parte, Jung spune că „nu putem califica conceptul de Sine drept summum bonorum, pentru că el reprezintă prin definiţie o unificare virtuală a tuturor opoziţiilor"[4], deci a binelui şi a răului. Astfel, Jung simbolizează Şinele printr-o cruce, al cărei braţ vertical uneşte binele cu răul, iar cel orizontal, spiritualul cu materialul.[5]

[1] „Des rapports de la psychotherapie et de la direction de conscience", § 538, în La Guerison psychologique, p. 300.

[2] Scrisoare din 10 aprilie 1954 către Pastorul Victor White.

[3] Awn, § 76, pp. 56-57; cf. § 117, p. 77.

[4] Scrisoare din 18 iunie 1949 către Armin Kesser.

[5] Aîoriy § 116, p. 77.

Aceasta este totuna cu a spune nu doar că binele şi răul coexistă în om, dar că această coexistenţă este firească, normală, cu neputinţă de ocolit şi deci nestrămutată.

Putem constata aici o analogie între constituţia Sinelui şi constituţia lui Dumnezeu, aşa cum II concepe Jung, în Care binele şi răul coexistă la fel de firesc, de inevitabil si veşnic.

* J

Această analogie nu este fortuită; Jung, aşa cum am văzut, II consideră pe Dumnezeu drept imagine sau pxo- iecţie a Sinelui. Pe de altă parte, el

afirmă în repetate rânduri că această proiecţie care este imaginea lui Dumnezeu are un caracter antropomorf (de altfel, el consideră că „orice imagine a lui Dumnezeu este mai mult sau mai puţin antropomorfa”).[1] Constatând coexistenţa binelui şi a răului în realitatea umană, e logic aşadar ca Jung să afirme că aşa stau lucrurile şi cât priveşte divinitatea.

Jung consideră că „noi nu ştim felul în care contrariile se reconciliază si se unesc în Dumnezeu” si că „noi
>> ”
nu putem înţelege nici felul în care ele se unesc în Şinele uman”. Cât priveşte proporţia de bine şi de rău, Jung spune că, „din punct de vedere arhetipal, balanţa înclină puţin, dar foarte slab, spre partea bună”[1 2].

c. Umbra

Partea de rău a Sinelui se află în inconştientul colec-
i
tiv, dar şi în inconştientul individual.[3] Jung o numeşte „umbră”[4] şi o consideră drept firească şi cu neputinţă de

[1] Cf. ibidem, § 99, p. 69.

[2] Scrisoare din 14 aprilie 1052 către pastorul Victor White.

[3] „Conscience, inconscient et individuation”, în La Guerisonpsychologique, pp. 266-267; Psychologie de l’inconscient, § 103, p. 120.

[4] Această noţiune este cel mai adesea folosită de Jung într-un sens restrâns, în legătură cu inconştientul individual, dar o foloseşte şi într-un sens mai larg, care se aplică totalităţii Sinelui.

evitat: „Tendinţele condamnabile fac parte din noi, fiind contribuţii la fiinţa noastră existentă şi corporală; ele formează «umbra» noastră [...] Cum aş putea exista în lume fără să proiectez o umbră? Fiinţa mea întunecată face şi ea parte din totalitatea mea, şi atunci când sunt conştient de umbra mea, îmi aduc aminte că nu sunt decât un om printre ceilalţi oameni şi la fel ca ceilalţi oameni”[1].

5. Morala lui Jung

a. Relativitatea moralei

Jung consideră că „morala constituie o reglare instinctivă a activităţii, care ordonează chiar si existenta anima- lelor în turmă”. S-ar putea extrage de aici universalitatea acestei morale întemeiate pe natură. Totuşi Jung nu ezită să adauge imediat că „legile moralei nu sunt valabile decât în cadrul unui grup uman dat” şi că „dincolo de frontierele acestuia, ele încetează să mai fie valabile”[1 2].

b. Relativitatea binelui si a răului

*

Din speculaţiile sale cu privire la bine şi la rău, Jung deduce „valoarea relativă a binelui şi nonvaloarea relativă a răului”.[3] El se păstrează referitor la aceasta în cadrul unui punct de vedere pur psihologic. Or, „psihologia nu ştie ce este bun si ce este rău în sine”[4]. Binele nu se defi-
t y
neşte decât în raport cu răul, iar răul, în raport cu binele.

[1] Einige Aspekte der modernen Psychotherapie, tr. fr. în La Gueri- son psychologique, p. 37.

[2] Psychologie de 1’inconscient, § 30, pp. 59-60.
[3] Essai d V n terp ret ati o n psychologique du dogme de la Trinite, §258, p. 213.
[4] Aion, § 97, p. 67.

Aprecierea a ceea ce este bine şi rău depinde, aşadar, de felul în care judecăm celălalt termen al acestui binom, iar felul de a judeca poate să varieze în funcţie de timp şi circumstanţe. „în limitele universului nostru empiric — scrie Jung—, binele şi răul constituie cele două jumătăţi ale unei judecăţi logice, ca alb şi negru, dreapta şi stânga, sus şi jos ş.a.m.d. Acestea sunt contrarii echivalente, care sunt în chip firesc relative, şi anume în funcţie de situaţia celui care emite judecata, fie că este vorba de o persoană sau de o lege. Noi nu suntem în măsură să determinăm empiric existenţa a ceva absolut”[1].

Jung se referă în această privinţă la învăţătura filosofului gnostic Carpocrate, pe care şi-o însuşeşte, potrivit căreia „binele şi răul nu sunt decât feluri de a vedea ale omului”[1 2]. Şi scrie: „Ceea ce este virtute la unul poate fi socotit viciu la altul, şi ceea ce este bun pentru unul, pentru altul este otravă”[3]. O altă raţiune a relativităţii binelui şi a răului este aceea că „din rău poate ieşi un bine, si din bine un rău”[4].

c. Pozitivitatea râului

Referindu-se la gnoză şi alchimie (curent ezoteric care, de asemenea, i-a influenţat puternic gândirea), Jung acordă pozitivitate răului: răul serveşte binelui şi este chiar indispensabil pentru săvârşirea lui.

Consecinţa acestui principiu este că omul trebuie să integreze răul în existenţa sa, şi mai înainte de toate în con

[1] Scrisoare din 14 aprilie 1952 către pastorul Victor White.
[2] Psychologie et religion, § 133, p. 154.
[3] „Jung et la croyance religieuse”, § 1594, în La Vie symbolique, p. 166.
[4] Ibidem, § 1654, p. 194.

ştiinţa sa, şi ca în felul acesta el poate progresa lăuntric. Negarea sau refularea răului din propria persoană înseamnă diminuarea personalităţii. „Prin refulare — scrie Jung —, personalitatea nu se îmbogăţeşte cu nimic; dimpotrivă, sărăceşte şi se împotmoleşte: ceea ce, pentru experienţa şi cunoaşterea de azi, apare drept supărător sau cel puţin lipsit de valoare şi de sens, la un nivel-mai înalt de experienţă şi cunoaştere poate deveni sursă a mai-binelui; totul depinde, fireşte, de cum se foloseşte fiecare dintre noi de demonii săi familiari. A spune pur şi simplu despre unii ca aceştia că sunt lipsiţi de sens sau rătăciţi înseamnă a lipsi personalitatea de umbra care-i este proprie. Dar a voi să-ţi negi partea întunecată e totuna cu a-ţi distruge forma întregii personalităţi. Orice «formă vie» are nevoie de o umbră întunecată pentru a putea fi plastică. Fără umbră, forma nu este decât o fantomă sau un miraj”[1].

d. Integrarea răului — condiţie a sănătăţii si a

accesului la plenitudine

în cadrul terapeuticii nevrozelor este necesar să se realizeze această integrare, pentru că ea este o condiţie a vindecării. „Când cineva ajunge la nevroză — scrie Jung —, avem întotdeauna de-a face cu o umbră considerabil intensificată. Si dacă vrem să vindecăm un asemenea
*
caz, atunci trebuie să găsim o cale prin care personalitatea conştientă şi umbra să poată convieţui”[1 2]. Vom reveni ulterior asupra acestui punct.

Dar, dincolo de terapeutica nevrozelor, asumarea răului trebuie săvârşită şi în cadrul mai general al realizării de sine.

[1] Dialectique du moi et de Vinconscient, § 400, p. 256.

[2] Psychologie et religion, § 132, pp. 153-154.

Omul trebuie mai ales să-şi asume, „ierarhizându-le şi integrându-le în sânul unui ansamblu plin de sens”[1], instinctele sale - sau altfel spus „impulsurile sale animalice” —, care sunt legate de trup şi fac parte din umbra care este o dimensiune a sa inalienabilă. Jung critică, pe acest subiect, ascetica creştină, care vrea să-l elibereze pe om de această dimensiune instinctivă: „Este de la sine înţeles că o şcoală de psihologie care insistă asupra laturilor întunecate ale omului [...] nu poate fi decât rău primită, şi chiar să producă teamă, pentru că ea obligă la o confruntare cu adâncurile insondabile ale acestei probleme. Un presentiment obscur ne avertizează însă că, având un trup, acest trup proiectează implacabil o umbră — ca orice corp — şi, dacă nu integrăm în ansamblu această latură negativă a naturii noastre, nu suntem deplini; dacă negăm acest trup al nostru, nu mai suntem fiinţe tridimensionale, ci fiinţe plate, care şi-au pierdut esenţa.[1 2] Or, acest trup este un animal, cu un suflet de animal, adică el este un sistem viu care ascultă în mod absolut de instinct. A ne alia cu această umbră înseamnă a accepta instinctul şi totodată a accepta uriaşele sale dinamisme, care ameninţă din arierplan. Or, morala ascetică a creştinismului vrea să-l elibereze pe om tocmai de aceste instincte, cu riscul de a-i perturba, în cele mai profunde adâncuri ale sale, natura animală”[3].

Integrarea răului trebuie săvârşită până la cel mai înalt nivel în cadrul procesului de individuaţie. Şinele, aşa cum am văzut, este o totalitate care cuprinde binele şi răul, şi împlinirea sa consistă în realizarea acestei totalităţi. In legătură cu această împlinire, Jung preferă să

[1] Psychologie de Vinconscient, § 88, p. 58.

[2] Am putea fi întru totul de acord cu această ultimă afirmaţie a lui Jung dacă pentru el trupul n-ar însemna mai ales instinctele.

[3] Psychologie de Vinconscient, § 35, p. 64.

vorbească de completitudine (Vollstandigkeit), şi nu de desăvârşire (Vollkommenheit), care e legată de noţiunea de bine, excluzând răul. „Cuvântul «integrare» înseamnă a completa, nu a desăvârşi”[1].

După Jung, omul are sarcina de a tinde spre completitudine, ceea ce înseamnă că el „trebuie să-şi satisfacă totalitatea”, aşadar să-şi accepte şi

să-şi asume partea de rău a Sinelui. Altfel spus, omul nu poate ajunge la „totalitatea” sa, la plenitudine, decât prin integrarea răului. „Procesul de individuaţie începe cu conştientizarea umbrei”[1 2] şi se continuă prin acceptarea şi integrarea conştientă a părţii de rău pe care o conţine Şinele, pentru a realiza acea conjunctio op- positorum care caracterizează Şinele.[3] Scopul individuaţiei este unul binefăcător, „pentru că ne eliberează de conflictul dintre contrarii, cu neputinţă de rezolvat în alt fel”[4].

Această concepţie se acordă perfect cu teologia lui Jung care, aşa cum am văzut, integrează răul în sânul divinităţii, şi totodată cu concepţia sa religioasă despre viaţă, fiindcă pentru el „religia este o relaţie cu valoarea cea mai înaltă sau cea mai puternică, fie că această valoare este pozitivă sau negativă”[5].

Această concepţie este puternic influenţată, după cum am subliniat deja, de gnosticism şi alchimie, dar şi de fi- losofiile extrem-orientale, îndeosebi de hinduism. In me

[1] Scrisoare din 27 decembrie 1958 către A. Tjoa şi Reverendul H.C. Janssen, Cf. Scrisoare din 28 martie 1955 către Pastorul Lucas Menz.

[2] Essai d\interpretation psychologique du dogme de la Trinity § 292, p. 239.

[3] Cf. Aton, § 124-126, pp. 83-84.

[4] „Jung et la croyance religieuse”, § 1641, în La Vie symbolique, p. 187.

[5] Psychologie et religion, § 137, p. 161.

moriile sale, Jung scrie: „Ceea ce m-a preocupat în India în primul rând a fost întrebarea în legătură cu natura psihologică a răului. M-a impresionat în mod deosebit cum

•

este integrată această problemă în viaţa spirituală indiană şi am văzut-o într-o lumină nouă. [...] Pentru omul din Orient, problema morală nu pare a sta pe primul loc, ca la noi. Binele şi răul sunt pentru el, în conformitate cu sensul lor, conţinute în natură si, în fond, numai nişte deosebiri de grad ale unuia şi aceluiaşi lucru”[1].

6. Teoria arhetipurilor

0 mare parte a gândirii lui Jung se întemeiază pe teoria arhetipurilor, care însă rămâne o simplă ipoteză.

Am putea crede că arhetipurile despre care vorbeşte Jung — multe dintre ele având o semnificaţie religioasă si stând la obârşia tuturor simbolurilor religioase — îsi au originea în realităţile transcendente pe care le exprimă. Intr-una din scrierile sale, Jung afirmă: „Aflăm nenumărate imagini ale lui Dumnezeu, însă originalul rămâne de negăsit. Pentru mine este neîndoielnic faptul că în spatele acestor imagini se ascunde originalul, însă noi nu putem ajunge la el.”[1 2]

Remarcăm însă că Jung concepe arhetipurile potrivit unui model biologic sau psihologic. Intr-adevăr, el consideră nu numai că „arhetipurile au toate o viaţă proprie care se derulează potrivit unui model biologic”[3], ci şi că arhetipurile s-au format de-a lungul istoriei umanităţii prin repetarea unor experienţe care au lăsat amprente în

[1] Ma vie. Souvenirs, rives etpensees, pp. 316-317.
[2] „Jung et la croyance religieuse", în La Vie symbolique, Paris, 1989, p. 161.
[3] Ibidem, § 307, p. 203.

creierul uman.[1] „Arhetipul _ scrie e[_ este un soi [...] de propensie spre reproducerea întotdeauna nouă a aceloraşi reprezentări mitice, sau de imagini analoge. Potrivit cu aceasta, se pare că ceea ce se înscrie şi se exprimă în inconştient este exclusiv o reprezentare imaginativă şi subiectivă suscitată de fenomenul psihic căruia îi corespunde şi al cărui ecou este. S-ar putea aşadar admite că arhetipurile sunt constituite din amprentele lăsate de reacţiile subiective printr-o deasă repetare a lor."[1 2] Din această cauză, „nimic nu ne împiedică să admitem că anumite arhetipuri există deja la animale şi că, prin urmare, existenţa arhetipurilor se întemeiază pe înseşi particularităţile sistemelor vii, că ele sunt pur şi simplu o expresie a vieţii, o manifestare a cărei existenţă şi formă scapă oricărei tentative de explicare."[3] Mai departe, Jung completează astfel această afirmaţie: „Inconştientul colectiv apare ca rezultatul experienţelor depuse şi păstrate de experienţa umană de-a lungul veacurilor, şi în acelaşi timp ca un a priori al acestei experienţe, o imagine preformată a lumii. în cadrul acestei imagini anumite trăsături au dobândit de-a lungul vremii un relief particular; vom vorbi atunci de dominante ale inconştientului colectiv sau de arhetipuri. Acestea sunt valori suverane, zeităţi, adică imagini ale legilor predominante, principii decurgând dintr-o medie a fenomenelor care apar regulat în succesiunea reprezentărilor, a căror experienţă sufletul omenesc o reînnoieşte necontenit."[4] Inconştientul colectiv este identic la toti
>>
[1] Psychologie de ['inconştient, § 109, p. 124.
[2] Ibidem, § 109, p. 125.
[3] Ibidem, pp. 125-126.
[4] Ibidem, § 151, p. 165.

oamenii pentru că el este înscris în creierul uman, care are una si aceeaşi structură. „Uniformitatea universa- lă a creierelor determină posibilitatea universală a unei funcţionări mentale analoge. Această funcţionare este tocmai psihicul colectiv."[1]

Această concepţie mecanicistă şi biologistă, pe care o putem califica drept materialistă[1 2], priveşte nu numai zeităţile, ci şi celelalte „valori", ca cele etice, de pildă. Dacă arhetipurile corespund unor amprente lăsate de experienţele umane cele mai variate, înseamnă că ele le reprezintă şi pe cele bune, şi pe cele rele. Aşadar „imaginile primordiale" formate pe baza lor „nu conţin nu numai tot ce este mai bun si mai măreţ din tot ce a cugetat, a simţit şi a experiat umanitatea vreodată, ci şi cele mai mârşave infamii şi plăsmuiri de care omul a fost capabil."[3] Această concepţie se leagă aici de teologia lui Jung, care introduce răul în sânul divinităţii si în cadrul Sinelui, si de etica sa, care so- coteşte binele şi răul drept două

realităţi la fel de substanţiale şi de nedespărţit.

[1] Dialectique du moi et de Uinconscient> § 325, pp. 64-65.

[2] Acest reproş i-a fost adresat lui Jung de E. Pavesi, de pildă, în „Die Gottesvorstellung des C.G. Jung", Factum, 1991, p. 33. In privinţa arhetipurilor, trebuie să notăm şi faptul că libidoul, strâns legat de ele, este conceput de Jung potrivit unui model fizic, de ordin cantitativ. în memoriile sale, el scrie: „Concepeam libidoul ca pe o analogie psihică a energiei fizice, deci ca pe un termen aproximativ cantitativ, şi respingeam de aceea orice determinare calitativă a libi- doului" şi adăuga: „Şi în fizică se vorbeşte despre energie şi modurile sale de manifestare, cum ar fi electricitatea, lumina, căldura etc. La fel este şi în psihologie. Şi aici e vorba în primul rând despre energie - adică despre valori ale intensităţii, despre un plus sau un minus" (Ma vie. Souvenirs, rives et pensees, tr. fr., Paris, 1966, pp. 242-243).

[3] Psychologie de Tinconscient, § 110, p. 126.

7. Incidenţele teoriilor sale asupra psihoterapiei

a. Diagnosticulfundamental al tulburărilor psihice: conflictul interior

în general, Jung concepe maladiile mintale drept expresii ale unui conflict intern. „Nevroza este o dezbinare interioară, o discordie internă: tot ceea ce întăreşte această discordie în noi agravează răul, tot ceea ce o pacifică duce la sănătate. Ceea ce instalează această discordie este presentimentul sau chiar înţelegerea că în interiorul aceluiaşi subiect sunt două fiinţe, care se comportă în chip antitetic, aşa cum îl auzim pe Faust spunând: «Vai, două suflete-s în mine»; e vorba de omul simţurilor şi de omul spiritual, de Eu şi de umbra lui etc."[1]

Conflictul fundamental este acela care opune eul conştient şi inconştientul, pe de o parte individual, pe de alta colectiv.

b. Principiul de baza al terapeuticii lui Jung: reconcilierea

Pentru Jung, terapeutica constă esenţial în armonizarea şi, mai înainte de aceasta, în reconcilierea elementelor psihice conştiente şi inconştiente, care sunt opuse şi se află în conflict.[1 2]

Această conciliere a contrariilor corespunde de altfel unei tendinţe naturale a inconştientului, pe care terapeutica o face să treacă la starea de conştientă, controlată de voinţă: „Revenirea firească la normal prin care dezbi

[1] „Des rapports de la psychotherapie et de la direction de conscience", § 522, în Guerison psycho logique, p. 291.

[2] B. Kaempf consideră că tema opoziţiilor este tema majoră a gândirii lui Jung {op. cit., p. 188) şi de aceea şi-a intitulat cartea sa despre gândirea lui Jung: Reconciliere.

nările se conciliază de la sine a fost pentru mine modelul si fundamentul unei metode care, în esenţă, urmăreşte să suscite în mod intenţionat un fenomen care în natură

»
se produce spontan şi inconştient şi să-l integreze conştiinţei, modului ei conceptual. Nefericirea multor bolnavi constă, într-adevăr, în imposibilitatea de a afla mijloacele sau căile prin care să-şi poată asimila evenimentele a căror scenă sunt.”[1]

Este vorba mai întâi (odată depăşită identificarea eului cu persona, care corespunde rolului social al individului) de a reconcilia eul conştient cu umbra (care aparţine inconştientului individual, dar, într-un sens mai larg, şi inconştientului colectiv). Pentru flecare ins, această umbră o constituie, după cum am văzut, „omul primitiv şi inferior, cu poftele şi emoţiile sale”, cu „cerinţele sale trupeşti” şi cu tendinţele rele de tot felul. E necesar să se ajungă la „acceptarea părţilor întunecate ale naturii umane, şi de a accepta, aşadar, ca având drept la existenţă iraţionalul, nebunia, răul.”[1 2] „Bolnavul” trebuie însoţit în acest demers de psihoterapeut; Jung face aici deosebire între metoda sa si cea a lui Freud, care „se limitează la a face conştiente răul şi lumea umbrelor” şi la a „declara pur şi simplu deschis războiul lăuntric, care până atunci era latent”, lăsân- du-l pe pacient „să se descurce singur mai departe.”[3] După Jung, nu simpla recunoaştere, ci acceptarea, integrarea şi asumarea părţii de rău din el constituie pentru om singura soluţie viabilă pentru a ajunge la vindecare (şi dincolo de ea, la deplina realizare de sine):

[1] Psychologie de Tinconscient, § 121, p. 144.

[2] „Des rapports de la psychotherapie et de la direction de conscience”, § 528, în Guerison psychologique, p. 293.

[3] Ibidem, § 531, p. 295.

„O simplă reprimare a umbrei vindeca tot atât de puţin nevroza pe cât decapitarea ar vindeca migrenele. Nu ajută nici să distrugi morala unui om, căci ai ucide astfel eul său cel mai bun, fără de care nici umbra n-ar mai avea nici un sens. De aceea reconcilierea acestor contrarii este una dintre cele mai importante probleme. [...] Astfel, ştim de Carpocrate, un filosof neoplatonician, a cărui şcoală [...] propovăduia că binele şi răul nu sunt decât feluri de a vedea ale omului, iar sufletele trebuie, din contră, să fi trăit înainte de moarte toate experienţele umane posibile, până la cele mai neobişnuite, dacă nu voiau să recadă în captivitatea corpului. Din captivitatea în lumea somatică a Demiurgului sufletul se poate răscumpăra întrucâtva numai prin îndeplinirea integrală a tuturor necesităţilor vieţii [aşadar, şi a celor foarte rele]. [...] Raportând aceasta la o altă doctrină gnostică, conform căreia nu poţi fi absolvit de un păcat pe care nu l-ai comis, recunoaştem aici o problemă de mare importanţă avansată de filosofii neoplatonicieni.”[1]

In acest sens, tipic gnostic, interpretează Jung învăţătura lui Hristos care condamnă pe cel ce se mânie împotriva fratelui său (care, după Jung,-e umbra sau partea de rău din sine), poruncind împăcarea si înţelegerea cu el (cf. M, 5, 22)

Jung consideră că ceea ce determină valoarea unei conduite nu este faptul de a fi bună sau rea, ci de a fi conştientă sau nu. El se referă iarăşi la o învăţătură gnostică: „Dacă ştii ce faci, eşti fericit; dar, dacă nu ştii ce

faci, eşti damnat.”[1 2] * »

Jung recunoaşte că lucrul acesta corespunde unui proces de convertire interioară. „Trecerea de la dimi

[1] Psychologie et religion, § 133, pp. 154-155.

[2] Ibidem, § 133, p. 156.

neaţa vieţii la după-amiaza ei se face printr-un soi de transmutare a valorilor. Se impune necesitatea de a recunoaşte ca valabile nu vechile noastre idealuri, ci pe unele contrare lor, de a sesiza eroarea din ceea ce până atunci fusese convingere, de a sesiza minciuna din ceea ce fusese adevărul nostru. [...] Nu e vorba de a urmări o convertire radicală, care să ne ducă la opusul stării de lucruri de mai înainte, ci de o conservare a vechilor valori luând însă în considerare si contrarele lor.”[1]

i

c. Punerea în practică a terapeuticii: deschiderea controlată spre inconştientul colectiv

Confruntarea cu umbra nu este decât prima etapă a procesului prin care omul se deschide către inconşti

[1] Psychologie de Vinconscient, § 115-116, pp. 134-135. în studiul său,Jungy le Christ aryen$_y$ Paris, 1999, pp. 81-108, R. Noii, profesor de psihologie şi istorie a ştiinţelor la Harvard, arată că, în această problemă, Jung a suferit nu numai influenţa gnosticismului şi a curentului ezoteric născut din alchimie, ci şi a unui personaj deosebit de neguros: Otto Gross, „medic, adept al lui Nietzsche, psihanalist freudian, anarhist, mare preot al eliberării sexuale, organizator de orgii, morfînoman şi heroinoman înrăit”, un tip „strălucitor, ha- rismatic, dar şi detracat”. Jung a fost însărcinat de Freud cu psiha- nalizarea lui Gross într-o epocă în care acesta se afla într-o situaţie critică. Jung mărturiseşte că el însuşi a fost transformat de această relaţie. „Cu Gross, scrie el, am experiat multe laturi ale propriei mele naturi, în aşa fel încât mi s-a părut adesea un frate geamăn.” Referitor la aceasta, Noii scrie că „în timpul relaţiei lor, Gross i-a pus înainte lui Jung fructul oprit. Şi după multă frământare, acesta a sfârşit prin a gusta din el. Concepţia sa despre natura «păcatului» s-a schimbat; începe să creadă că «săvârşirea răului» poate să aibă un efect benefic asupra personalităţii noastre, eliberându-ne de «uni- vocitate» şi facându-ne să regăsim contactul cu o făptură instinctuală edenică. Jung a ajuns la convingerea că a nu ceda impulsului sexual poate provoca boala şi chiar moartea. De-acum înainte nu va înceta să inducă aceste idei şi altora, impunându-le să le pună în practică” (pp. 98-99).

entul colectiv, operând astfel procesul de individuaţie, prin care îşi realizează totalitatea, reprezentată de Sine.

Complexele şi conflictele care populează psihicul, pricinuitoare de nevroze[1], se manifestă, potrivit lui Jung, prin asociaţii şi vise, dar şi prin arhetipuri, care sunt conţinuturi dinamice ale inconştientului colectiv capabile de a structura şi a da sens vieţii lăuntrice.[1 2] Spre deosebire de Freud, Jung consideră că visul este un produs natural care revelează

inconştientul într-o manieră directă, fără travestire, fără a fi o deghizare a altui lucru.[3]

Nu putem intra aici în detalii privind concepţia lui Jung despre deschiderea către inconştient, expusă mai ales în Psihologia inconştientului si în Dialectica eului si a
Off t
inconştientului. Să notăm doar că pentru Jung confruntarea cu inconştientul este aprioric plină de primejdii. Intr-adevăr, „inconştientul are două aspecte: unul bun, favorabil, binefăcător, celălalt rău, răuvoitor, catastrofal.”[4] Individul care se deschide către inconştient riscă să fie înghiţit de „oceanul” fără fund, târât de valul furtunos şi aruncat în hăul care-i stă în faţă. El e pândit fie de primejdia de a respinge inconştientul, fie de a i se supune fără spirit critic[5]; în acest din urmă caz, riscă să se identifice cu conţinuturile inconştientului colectiv, ajungând astfel victima a ceea ce Jung numeşte un fenomen de „inflaţie”, adică deopotrivă a unei supravalorizări şi a unei

[1] A sc vedea Psychologie et religion, § 37, p. 43; Psychologie de Vinconscient, § 21-26, pp. 51-56.

[2] Psychologie et religion, § 88, p. 102.

[3] Ibidem, § 136, p. 160.

[4] Scrisoarea din 27 martie 1954 către Pastorul W. Lachat, § 1538 în La Vie symbolique, p. 139.

[5] „Jung et la croyance religieusc”, § 212, în La Vie symbolique, p. 160.

devalorizări abuzive de sine. Deschiderea către inconsti-
ent are scopul de a face să răsară Şinele, eliberându-l însă de forţa sugestivă a imaginilor inconştientului care riscă să alieneze personalitatea.[1] Pentru a-l ajuta pe individ să facă fată continuturilor inconştientului care i se înfati- > » » > şează ca ambivalenţe şi primejdioase şi la care nu se poate raporta fără riscul de a-şi pierde propriile repere şi de a se pierde pe sine, e neapărată nevoie de un psihoterapeut.

d. încrederea în natură si în inconştient
>>

Pentru Jung, inconştientul este primejdios numai dacă omul se lasă sedus şi dominat de el. Dacă, dimpotrivă, ajunge să şi-l integreze în mod conştient, stăpânindu-i conţinuturile, acesta este o călăuză preţioasă, capabil prin legile sale şi prin dinamismul său să restabilească în om echilibrul rupt, arhetipurile pe care le conţine având o valoare şi o funcţie structurantă. „Eu cred, scrie Jung, că o pierdere de echilibru poate fî un lucru salutar, pentru că datorită ei conştientul slăbit va fî înlocuit prin activitatea automată şi instructivă a inconştientului; acesta va urmări reconstituirea unui nou echilibru, scop pe care este în stare să-l atingă numai în cazul în care conştientul este în stare să asimileze conţinuturile produse de inconştient, adică să le înţeleagă şi să le integreze.”[1 2] Această

concepţie despre inconştient, asimilat în cele din urmă cu manifestarea unei naturi fundamental bune (răului, care tine de totalitatea acestei naturi, atribuindu-i-se o funcţie pozitivă), apare şi din alt pasaj: „Dacă reuşim să stabilim această funcţie, pe care eu o numesc transcendentă, încetează dezacordul cu propriul sine şi subiectul

[1] Dialectique du moi et de Uinconscient, § 269, p. 117.

[2] Ibidem, § 253, pp. 92-93.

poate beneficia de contribuţia binefăcătoare a inconştientului. Pentru că, îndată ce disocierea dintre diversele elemente ale eului încetează, inconştientul acordă — si experienţa ne oferă în această privinţă nenumărate mărturii — întregul ajutor şi tot elanul pe care o natură binevoitoare şi generoasă le poate acorda oamenilor. De fapt, inconştientul conţine posibilităţi absolut inaccesibile pentru conştient, pentru că el dispune [...] de'înţe- lepciunea conferită de experienţa a nenumărate milenii, înţelepciune depozitată şi încredinţată structurilor sale arhetipale [...]. De aceea inconştientul poate fi pentru om o călăuză ca nimeni alta, cu singura condiţie ca omul să ştie să reziste seducţiilor sale."[1]

e. Absenţa unei reprezentări precise despre boală si sănătate

Jung a produs o operă considerabilă în ceea ce priveşte locul religiosului în viaţa psihică. în practică însă, când e vorba de diagnosticul şi terapeutica bolilor mintale, rămâne destul de vag. Jung nu are o concepţie precisă nici despre boală, nici despre sănătate şi, de altfel, îşi revendică şi-şi cultivă această imprecizie.[1] [2] Astfel, Jung n-a

[1] Psychologie de l'inconscient, § 196-197, p. 198.

[2] A se vedea „Medizin und Psychotherapie",*în Gesammelte We- rke, voi. 16, Olten şi Friburg-en-Brisgau, 1958; tr. fr. „Medicine et psychotherapie", în La Guerison psychologique, Geneva, 1953, pp. 17-19. în ceea ce priveşte diagnosticul, Jung scrie de pildă: „Diagnosticul bolii este un lucru cu totul secundar [...]. De-a lungul anilor m-am obişnuit chiar sa fac abstracţie de orice diagnostic specific nevrozelor [...]. Pe cât de importante şi de dorit sunt pentru medicina generală stabilirea unui diagnostic şi folosirea lui în deplină siguranţă, pe atât de avantajos este pentru psihoterapeut să facă abstracţie pe cât se poate de un diagnostic specific [...]. în general, cu cât psihoterapcutul cunoaşte mai puţin lucrurile dinainte, cu atât

elaborat o teorie precisă despre originea bolilor mintale în specificitatea lor, nici o terapeutică adaptată fiecăreia dintre ele. Pe lângă teoriile lui Freud, care se vor precise şi coerente, concepţiile lui Jung rămân vagi şi generale.

In opera lui Jung eşti frapat de absenţa normelor precise care să permită deopotrivă evaluarea naturii şi gradului bolii şi orientarea precisă

a terapeuticii. Rezumând concepţia lui Jung, E. Perrot scrie: „Pentru Jung, raza de acţiune a psihoterapiei este la fel de variată ca natura umană. Nu i se pot da aprioric ţeluri. Evoluţia psihologică este în esenţă imprevizibilă. Intenţiile şi căile naturii nu ne aparţin; de aceea faţă de ele trebuie să avem o atitudine de atenţie vigilentă însoţită de o totală disponibilitate. In vreme ce terapeutica lui Freud se mărgineşte la a aduce în conştiinţă conţinuturile personale inconştiente care, pentru că au fost uitate sau refulate, tulbură viaţa conştientă, Jung nu se mulţumeşte să restabilească o normalitate care urmează să fie definită; văzând în inconştient o energie preexistând eului, el nu fixează limite presiunii acestuia în vederea actualizării lui şi admite toate formele de realizare posibile, fiind atent doar la salvarea si controlul eului conştient."[1]
>>
mai mult tratamentul are şansa de a evolua favorabil". Iar în ceea ce priveşte terapeutica, spune: „Pentru psihonevroze, singura directivă terapeutica valabilă este aceea că tratamentul trebuie să rămână un tratament psihic. Dar când e vorba de a preciza acest tratament, întâlnim o infinitate de metode, de reguli, de concepţii şi de doctrine, iar lucrul aparte în domeniul nostru este că, în definitiv, oricare ar fi procedeul terapeutic la care se face apel, se poate ajunge la rezultatul dorit în cazul oricărei nevroze. De aceea trebuie să constatăm că, în domeniul psihoterapiei, diferitele doctrine de care se face adesea atâta paradă n-au în definitiv o importanţă aşa de mare".

[1] E. Perrot, „Jung (Carl Gustav)", Encyclopaedia Universalis, voi. 9, Paris, 1968, p. 562.

Ill

INCONŞTIENTUL SPIRITUAL

Atunci când îşi dezvoltă concepţia despre deschiderea către inconştient şi preconizează primirea cu discernământ a conţinuturilor acestuia, pentru a putea fi asumate în mod controlat şi deplin conştient, Jung nu oferă nici o normă precisă, mărginindu-se la generalităţi.
Pentru el este suficient ca starea conflictuală din sânul
«
psihicului să înceteze, iar omul să atingă ceea ce el consideră a fi totalitatea de sine.

Acest aspect al gândirii şi practicii lui Jung poate părea seducător prin caracterul său liber şi deschis, dar este insuficient când e vorba de tratarea unor patologii specifice şi de necesitatea de a dispune de un model precis al stării de sănătate, care să-l ajute pe pacient să-şi dirijeze şi să-şi organizeze comportamentul.

Până la urmă, bilanţul rezultatelor practicii sale terapeutice, făcut chiar de el, este unul mediocru: „Ca medic, am putut măsura mărimea profundei nefericiri şi a stării de disociere a omului de azi. Am ajutat nenumărate persoane să devină ceva mai conştiente de sine şi să înţeleagă că sunt alcătuite din componente diferite, luminoase şi întunecate. Este ceea ce înţelegem prin integrare: a deveni în mod expres conştient de ceea ce am fost la origine."[1]

Tot aşa cum psihanaliza freudiană se limitează la a-l ajuta pe om să conştientizeze, verbalizându-le, conţinuturile inconştientului, psihologia

analitică a lui Jung nu urmăreşte altceva decât să-i permită omului să devină conştient de partea sa întunecată si să si-o asume. Ca si Fre- ud, Jung nu oferă o autentică terapie a sufletului, care să constituie o depăşire ontologică a bolii şi atingerea unei stări de sănătate corespunzătoare unei modalităţi superioare de existenţă. Pentru Jung, ca şi pentru Freud, tămă

[1] Scrisoare din 27 decembrie 1958.

duirea constă în stabilirea unui echilibru relativ între forţele aflate în conflict, calitatea etica sau spirituală a acestor forţe fiind, în ultimă analiză, lipsită de importanţă.

8. Rezerve suplimentare faţă de teoria lui Jung

Expunerea noastră a înfăţişat pe larg ceea ce este incompatibil cu concepţia creştină despre Dumnezeu şi om în teologia şi etica lui Jung. în aceste domenii, concepţiile lui Jung sunt fondate pe idei gnostice, pe care Sfinţii Părinţi le-au combătut în primele secole şi ale căror resurgenţe de-a lungul veacurilor în diverse secte şi curente ezoterice au trezit din partea reprezentanţilor tradiţiei creştine critici bine cunoscute.

Ne vom mărgini, în încheiere, să evocăm alte câteva puncte ale gândirii lui Jung, problematice pentru creştinism, în general, şi pentru o terapeutică de inspiraţie creştină, în particular.

a. Confundarea divinului cu umanul, a naturalului cu supranaturalul, a spiritualului cu psihicul

Presupoziţiile metodologice (naturaliste) şi filosofice (kantiene) ale lui Jung creează o ruptură şi o separare (cvasischizofrenică) între lumea psihică, de care se ocupă Jung în mod exclusiv, şi realitatea metafizică (incognoscibilă şi inaccesibilă) exprimată de ea.

Divinul este confundat cu umanul, pentru că este redus de facto la arhetipuri (sau expresii simbolice ale acestuia), care aparţin psihicului uman, mai exact inconştientului colectiv.

Am văzut că, în general, Jung transferă arhetipurilor divinităţii o mare parte a atributelor care de obicei se referă la Dumnezeu.

De facto, supranatural şi naturalul sunt confundate, în favoarea celui din urmă: transcendenta lui Dumne-
>
zeu se reduce la transcendenţa arhetipurilor şi a inconştientului colectiv căruia acestea îi aparţin, în raport cu conştiinţa şi inconştientul individual.[1] în ceea ce priveşte harul, el nu este decât expresia unei forţe legate de dinamismul arhetipurilor.

în fine, spiritualul şi psihicul sunt şi ele confundate, spiritualul nefiind decât o dimensiune a psihicului, şi anume aceea care se află în relaţie cu inconştientul colectiv.

> »

Relaţiile dintre Dumnezeu şi om şi, reciproc, între om şi Dumnezeu (relaţii care constituie propriu-zis domeniul spiritualităţii), se reduc în fapt la relaţii între dimensiunea conştientă a psihicului şi dimensiunea sa inconştientă (colectivă).

Pentru Jung, credinţa omului se limitează în realitate la credinţa în propria sa experienţă interioară.[1] [2]

b. Absenţa relaţiei cu un Dumnezeu transcendent

Pentru că Jung refuză să se pronunţe asupra existenţei lui Dumnezeu şi priveşte realitatea.religioasă dintr-un punct de vedere pur psihologic, dimensiunea religioasă a diagnosticului şi a terapeuticii rămâne şi ea, pentru el, pur psihologică, ţinând de raportul pacientului cu sine

[1] „Transcendenţa, scrie Jung, nu-i nimic altceva decât ceea ce este pentru noi inconştient" (Scrisoare din iunie 1957 către Dr. Bernhard Lang).

[2] „Pentru ca mă întrebaţi dacă fac parte dintre credincioşi — îi scrie el unui corespondent al său —, mă văd silit să vă răspund: nu." Şi adaugă: „Sunt fireşte credincios experienţei mele interioare şi am pistis în sens paulin" (Scrisoare din 5 ianuarie 1952 către Dr. Erich Neumann); Jung înţelegând prin pistis „fidelitatea, credinţa şi încrederea într-o anumită experienţă cu efect numinos" (.Psychofogie et religion, § 9, p. 19).

însuşi (mai precis, de relaţia dintre cele două dimensiuni ale lui psyche al său — eul conştient şi Sinele, care include inconştientul individual şi inconştientul colectiv) şi cu terapeutul său, şi nicidecum de relaţia cu un Dumnezeu de o natură diferită de a lui si transcendentă.

» •

Omul nu poate conta pe ajutorul harului, ca forţă transcendentă, supranaturală. Dacă există într-adevăr o experienţă a harului, aceasta rămâne pentru Jung o experienţă psihologică, care-l implică numai pe om. Forţa pe care o poate primi omul pentru a fi susţinut, a progresa şi a se împlini, nu este un har supranatural venit de la Dumnezeu, ci o forţă naturală legată de arhetipul-Dumnezeu, care ţine de caracterul „numinos" al acestui arhetip.[1]

Ieşită din inconştientul colectiv, care tine de dome- niul naturii, această forţă îi permite omului să-şi depăşească limitele sinelui conştient si al inconştientului său

>) ¡ *

individual[1] [2], dar nu pe cele ale naturii sale căzute.

îndumnezeirea, care pentru Părinţii răsăriteni este idealul şi ţelul vieţii creştine, pentru Jung nu înseamnă transformarea omului prin înălţarea sa la o modalitate de existenţă dumnezeiască, ci doar „a-L purta pe Dumnezeu în sine"[3], adică, după Jung, a se deschide către arhetipul-Dumnezeu şi către energia acestui arhetip (adică către libidou), prezente în principala dimensiune a

[1] Jung spune ca „imaginea psihică a lui Dumnezeu [...] exercită o acţiune puternică asupra sufletului", dar „pentru ştiinţă lucrul acesta nu are nimic de-a face cu existenţa lui Dumnezeu, ci este doar o problemă de fenomenologie a dominantelor, numite psihice, fie că li se spune Dumnezeu, Allah, Buddha, Puruşa, Zeus, Planete, Zodiac sau Sexualitate" (Scrisoare din 7 aprilie 1945 către Pastorul Max Frischkncchl).

[2] A se vedea Metamorphoses de l'ame et ses symholes, § 89, pp. 123-125.

[3] Cf. ibid., § 130, pp. 167-168.

Sinelui, care este inconştientul colectiv, de care eul nu este conştient fără mediere.

c. Absenţa relaţiei cu un Dumnezeu personal

în cadrul teoriei lui Jung, relaţia personală a omului cu un Dumnezeu personal devine imposibilă sau artificială, şi aceasta din trei motive.

1. Dumnezeu în Sine (adică în existenţa Sa „metafizică") este, după Jung, absolut incognoscibil şi inaccesibil, si deci absolut nedeterminat.

2. Dumnezeu nu este accesibil decât prin mijlocirea arhetipurilor universale şi a simbolurilor acestor arhetipuri, care au o valoare relativă, ceea ce distruge caracterul şi identitatea Sa personală.

3. Dumnezeu este identificat defacto cu imaginea Sa, care la rândul ei se identifică cu Şinele, care reprezintă totalitatea omului, fiind el însusi nedeterminat si având o natură colectivă, deci impersonală.

4. Dumnezeu este redus la o noţiune psihologică şi nu este recunoscut ca o realitate ipostatică:„Atunci când vorbesc despre conceptul de Dumnezeu — scrie Jung —, nu mă refer decât la aspectul psihologic al acestuia, şi nu la ipostasul său."[1]

De aceea, pe drept cuvânt Marin Buber spune despre această psihologie a religiei teoretizată de Jung că nu este nimic altceva decât o religie a unei pure imanenţe psihice, în care nu se mai poate face distincţia între subiectul şi obiectul experienţei religioase, coincidenţa dintre Dumnezeu şi Sine făcând imposibilă relaţia interpersonal a unui eu cu un Tu.[1] [2]

[1] Scrisoare din 1 iunie 1933 către Dr. Paul Maag.

[2] Gottesfinsternis, Zurich, 1953.

d. Rolul secundar al relaţiei cu celălalt

E de remarcat faptul ca Jung ignoră de asemenea un alt component esenţial al vieţuirii creştine, care nu poate fi despărţit de relaţia cu Dumnezeu, şi anume relaţia cu ceilalţi, care trebuie să fie una de iubire. Cu toate că forma acestei relaţii este esenţială pentru starea de sănătate ori de boală (psihică şi spirituală) a omului, Jung plasează procesul terapeutic în cadrul unui demers strict individual.[1]

e. Respingerea ascezei creştine

Jung are o poziţie extrem de ostilă faţă de asceza creştină, nu doar în privinţa unor forme deviante ale acesteia, apărute de-a lungul vremii — ceea ce ar fi de înţeles —, ci faţă de felul în care s-a manifestat ea în primele secole ale creştinismului, în învăţătura Sfinţilor Părinţi. El îi reproşează mai cu seamă faptul că vrea să elimine răul din natura umană, în loc să o lase să şi-l asume, aşa cum preconiza el. Departe de a vedea în

asceză un mod de viaţă eliberator, Jung consideră, dimpotrivă, că ea nu face decât să refuleze răul şi să perpetueze,jconflictele din sânul psihicului.

Acest fel de a gândi e întemeiat pe presupoziţiile teologice şi etice ale teoriei sale, împrumutate din gnosticism şi din diferite curente ezoterice (mai ales din alchimie), după care răul are substanţă, nu poate fi disociat de bine, aparţine în mod inalienabil realităţii umane, ca şi celei divine, având în cadrul ei un rol pozitiv, ca şi binele.

în sfârşit, Jung prezintă imitarea lui Hristos ca o primă etapă a vieţii spirituale, ce trebuie depăşită. în ochii săi, Hristos nu poate fi un model cu valoare absolută, pentru

[1] A se vedea mai ales „Des rapports de la psychoterapie et de la direction de conscience", § 525-526, în La Guerison psychologique, p. 293.

că, deşi este perfect, nu este complet; or, aşa cum am văzut, completitudinea — care se caracterizează prin includerea răului — este de preferat perfecţiunii, ceea ce-l face pe Jung să respingă sfinţenia ca normă creştină a sănătăţii spirituale şi împlinire de sine în Dumnezeu. Dacă omul, în procesul de individuaţie, trebuie întâi să opteze pentru bine atunci când se confruntă cu umbra sa, şi pentru aceasta trebuie să-L imite pe Hristos (Care, în acest stadiu, reprezintă Şinele), pe o treaptă mai înaltă are datoria de a depăşi conflictul cu răul şi tenebrele, integrându-le în unitatea Duhului Sfânt, care corespunde totalităţii Sinelui şi „unităţii contrariilor divine" pe care o reprezintă.[1] Venirea diavolului completează astfel venirea lui Hristos, dar nu ca depăşire: „Simbolul hristic al Sinelui nu este devalorizat prin adventus diaboli. Dimpotrivă, îşi află completarea. Se împlineşte astfel o misterioasă metamorfoză a două aspecte"[1 2]; „Dacă eu constat că Hristos nu este un simbol complet al Sinelui, nu-l fac mai complet respin- gându-1. Trebuie să-l conserv şi să pun întunericul alături de acest lumen de lumine, pentru a-i da forma unui simbol al perfectei ambivalenţe interioare a lui Dumnezeu."[3]

Aceste principii sunt evident nu numai foarte îndepărtate de învăţătura şi practica tradiţiei creştine reprezentată de Sfinţii Părinţi, ci şi incompatibile cu acestea, după cum însuşi Jung a spus-o adesea, arătându-se critic faţă de învăţăturile patristice.[4]

[1] Scrisoare din 24 noiembrie către Pastorul Victor White.

[2] Ibidem.

[3] Ibidem.

[4] Singurele scrieri patristice care se bucură de aprecierea lui Jung sunt scrierile apocrife de tendinţă gnostică, cum sunt Omiliile pse- udo-dementine sau expunerea doctrinelor gnostice care se regăseşte în scrierile Sfântului Irineu de Lyon.

f. Riscul înşelării

Ca şi Freud, Jung îşi propune să-l ajute pe om să-şi asume conţinuturile propriului său inconştient, prin conştientizarea si simbolizarea acestora, si să coabiteze paşnic cu partea de umbră şi rea din el, care, potrivit

creştinismului, caracterizează natura căzută a omului. Dar el nu-şi propune să-l ajute să depăşească această natură căzută printr-o reală transformare de sine. Pentru Jung, omul se schimbă şi devine un om nou numai în ceea ce priveşte conştiinţa de sine.

Ideea lui Jung că întâlnirea omului cu Dumnezeu şi împlinirea de sine se realizează prin conştientizarea Sinelui („individuaţia — scrie el — este viaţa în Dumnezeu”[1]) nu e altceva decât o iluzie care riscă să-l îndepărteze definitiv pe om de adevăratul Dumnezeu, de adevărata sănătate spirituală şi de adevărata împlinire de sine. Şi cea dintâi victimă a acestei iluzii a fost chiar Jung, în tentativa sa de autodeificare[1 2].*

[1] „Jung et la croyance religieuse”, § 248, în La Vie symbolique, pp. 176-177.

[2] A se vedea R. Noii, Jung, le Christ aryen. Paris, 1999, pp. 131-157.

* O notă a traducătorului: Menţionăm ca unele citate din Jung au fost preluate din volumele apărute la Editura Teora, în traducerea d-nei Daniela Ştefanescu.

V

O ALTĂ CONCEPŢIE DESPRE INCONŞTIENT: INCONŞTIENTUL SPIRITUAL

1. Noţiunea de inconştient spiritual

Noţiunea de inconştient psihic a constituit, în secolele al XIX-lea şi al XX-lea, obiectul unor teorii ample şi puternic structurate (ale lui Freud, Jung, Adler etc.), care ar putea să ne facă să credem că avem de-a face cu o descoperire recentă.^

în realitate, existenţa unui inconştient psihic este un lucru cunoscut din Antichitate. Platon, de pildă, face aluzie la el atunci când leagă visele de dorinţele neîmplinite sau de agresivitatea nemanifestată, prezentând o concepţie care anticipează ideea de refulare.[1]

Putem spune că există de asemenea un inconştient corporal, constituit din tot ceea ce există, acţionează sau se produce în corpul nostru în surdină, şi deci nesesizat şi necunoscut în mod clar (acele „mici percepţii” de care vorbea Leibniz[1 2]).

Tot aşa există şi un inconştient spiritual.

[1] A se vedea îndeosebi Republica, IX, 571 a-572b.

[2] Mai ales în Nouveaux essais sur Ventendement humain, Prefaţă.

INCONŞTI UNTUL SPIRITUAL

N-am putea spune însă că el se situează într-o „latură” sau „sferă” spirituală a fiinţei noastre. E drept că se spune adesea — în cadrul antropologiei creştine, urmând un verset din prima epistolă către Tesaloniceni a Sfântului Apostol Pavel (I Tes. 5, 23) — că omul este „tripartit”, fiind compus din trei elemente: trupul, sufletul (sau psihismul) şi spiritul. Este adevărat că despre spirit (pe care Părinţii răsăriteni îl numesc în general nous, tradus de obicei, impropriu de altfel, prin „intelect” sau „minte”) se spune că este cea mai înaltă facultate a omului, prima care intră în legătură cu Dumnezeu în actul contemplării şi al „vederii lui Dumnezeu”, cea prin care, în primul rând, cunoaştem de o manieră generală realităţile spirituale. Totuşi nu putem spune că în om

există o sferă, un domeniu, un nivel al spiritualului, suprapus celui corporal şi celui psihic. De aceea, cei mai mulţi Părinţi rămân la o concepţie bipartită despre fiinţa omenească, socotind că ea este compusă din suflet şi trup, iar spiritul (sau intelectul/mintea) nu este altceva decât facultatea cea mai elevată a sufletului, „ascuţişul lui cel mai fin”.

Spiritualul nu este o „parte” a omului, ci mai curând o dimensiune a sa.

El este de o natură radical diferită de cea a corporalului şi a psihicului, şi în nici un caz nu trebuie confundat cu acesta din urmă.

Insă spiritualul nu este lipsit de legătură cu corporalul şi psihicul, pe care le cuprinde într-un anume fel.

Spiritual este tot ceea ce creează în noi o relaţie cu Dumnezeu.

De aici urmează că orice stare şi orice activitate a psihicului sau a trupului nostru, atunci când sunt raportate la Dumnezeu — sau la relaţia noastră cu Dumnezeu —, dobândesc o dimensiune şi o însuşire spirituală.

Să observăm că această relaţie poate fi:

a) pozitivă, dar şi negativă (motiv pentru care patimile — dispoziţii şi stări prin care ne separăm de Dumnezeu — sunt socotite drept „boli spirituale”);

b) subiectivă (în cazul orientării noastre conştiente şi voluntare înspre Dumnezeu), dar şi obiectivă (faptul că prin însăşi natura noastră suntem orientaţi spre Dumnezeu, iar prin Botez suntem „altoiţi” în chip obiectiv, real, în trupul lui Hristos, mai înainte chiar de a fi conştienţi de acest fapt şi de a lua o decizie personală în această privinţă). Numim aici obiectiv ceea ce nu depinde de persoană şi este înscris în mod obiectiv în natura sa; iar subiectiv, ceea ce depinde de persoană şi ţine de conştiinţa si voinţa ei;

c) conştientă, dar şi inconştientă (ceea ce vom arăta în studiul de faţă).

Inconştientul spiritual este ignorat de psihanaliza freudiană, care prin fundamentele sale este atee şi materialistă.[1]Psihanaliza lacaniană l-a întrezărit prin referinţa sa la un Altul, dar această noţiune rămâne vagă şi ambiguă.

în schimb, inconştientul spiritual joacă un rol important în psihologia analitică a lui C.G. Jung. Mare teoretician al inconştientului, el a fost extrem de inte- resat de raporturile psihologiei cu religia şi a dezvoltat o teorie a inconştientului în care simbolurile religioase

- A

ocupă un loc important. Insă Jung, aşa cum am arătat, confundă spiritualul cu psihologicul, în favoarea celui din urmă. Teoria sa este mai mult o explicaţie a fenomenului religios prin intermediul psihologiei decât a psi

[1] Vezi mai sus, capitolul consacrat psihanalizei freudiene.

hologiei prin spiritualitate. De fapt, nici el nu iese din domeniul psihologiei. In plus, concepţia sa despre religie şi spiritualitate este de o mare largheţe, doctrina sa dezvoltându-se în legătură cu un spiritualism mai apropiat de gnosticism şi de diverse curente ezoterice (ca alchimia, de

pildă) decât de creştinism.

In principal, noţiunea de inconştient spiritual a fost evocată de psihanaliza existenţială, ai cărei principali reprezentanţi sunt Igor Caruso, Wilfried Daim şi Viktor Frankl. Acesta din urmă i-a consacrat inconştientului
i
spiritual un scurt capitol în cartea sa Le Dieu inconştient ; însă în ceea ce priveşte spiritualitatea, se mărgineşte la generalităţi, dat fiind faptul că doreşte să elaboreze o psihoterapie aplicabilă oamenilor de toate credinţele. Teza sa principală este că orice nevroză este rezultatul unei pierderi a sensului existenţei, şi că singura terapeutică adecvată este „logoterapia", care urmăreşte regăsirea sensului pierdut, ce rezidă în Dumnezeu. Igor Caruso, în ceea ce-l priveşte, consideră că orice nevroză rezultă dintr-o absolutizare (şi deci deificare) a valorilor relative, iar terapeutica ar consta, aşadar, în a reda valorilor existenţei justa lor dimensiune.[1] [2] Discipolul său, Wilfried Daim, reia această concepţie. După el, în om, constituit printr-o relaţie vitală cu Absolutul, se declanşează conflicte psihice ori de câte ori acesta conferă un caracter absolut fiinţelor relative, substituind prin idoli unicul absolut, care este Dumnezeu.[3]

[1] Ediţia originală: Viena, 1948; tr. fir., Paris, 1975. Vezi şi La Psychotherapie et son image de Phomme, Paris, 1970.

2 Vezi Psychanalise etsynthesepersonnelle. Rapports entre lanalyse psychologique et Ies valeurs existentielles, Paris, 1959; Psychanalysepour la personne, Paris, 1962.

[3] Transvaluation de la psychanalyse. Lhomme etVAhsoluy Paris, 1956.

Aceşti autori, după cum se vede, rămân în cadrul psihopatologiei, adică în acea latură a psihologiei care se interesează de originea, forma, evoluţia şi tratamentul bolilor psihice. Referinţa la Dumnezeu, chiar dacă se revendică drept iudaică în cazul lui Frankl şi creştină la Daim şi Caruso, este una generală.

Putem spune, aşadar, că inconştientul spiritual este o noţiune care, chiar în cadrul spiritualităţii creştine, n-a făcut până astăzi obiectul nici unui studiu sistematic. Cu toate acestea, referinţele sau aluziile la ceea ce poate fi desemnat drept „inconştient spiritual" sunt suficient de numeroase în lucrările tradiţionale (îndeosebi în scrierile patristice), pentru a putea spune că în spiritualitatea creştină există o concepţie subiacentă despre inconştientul spiritual şi că această noţiune poate servi la înţelegerea unei mari părţi a vieţii spirituale şi, prin urmare, a psihologiei şi comportamentului uman legate de acest inconştient, inclusiv la cei care nu-şi raportează fiinţa şi existenţa la Dumnezeu şi la o anume spiritualitate.

2. Cele două dimensiuni fundamentale ale inconştientului spiritual

Am arătat mai înainte că relaţia omului cu Dumne-
y
zeu poate fi pozitivă sau negativă.

De aici rezultă două dimensiuni ale inconştientului spiritual.

Dimensiunea pozitivă a inconştientului spiritual al omului o constituie tot ceea ce îl leagă şi-l uneşte cu Dumnezeu, îndreptându-l spre El fără a fi conştient de aceasta; putem, de aceea, să o numim „inconştient teo- fil”. Dimensiunea negativă o constituie, dimpotrivă, tot

ceea ce-l rupe, îl desparte şi-l îndepărtează pe om de Dumnezeu, orientându-l într-un sens opus Lui, iarăşi fără ca el să fie conştient de acest lucru; o putem de aceea numi „inconştient deifug”.

Aceste două dimensiuni se raportează, pe de o parte, la natura umană (comună tuturor oamenilor) şi, pe de altă parte, la persoana umană (la propria sa istorie şi la propriile sale experienţe, la modul de a fiinţa pe care-l dă naturii sale).

Aceste două dimensiuni coexistă în fiecare om, în proporţii variabile, în funcţie de cât este de conştient de fiecare dintre ele, dar şi în funcţie de propria sa istorie, când e vorba de partea de inconştient care ţine de această istorie.

La omul care trăieşte departe de Dumnezeu şi de orice preocupare spirituală, inconştienţa atinge cel mai înalt nivel.

Creştinului care duce o viaţă spirituală, asceza (în sensul larg al cuvântului) îi permite o conştientizare progresivă şi drept urmare o reducere a inconştientului spiritual în ambele laturi. La omul sfânt, ajuns la nepăti- mire, latura negativă a inconştientului spiritual dispare, ca şi cea pozitivă, de altfel, lăsând loc deplinei conştiinţe de ceea ce este el ca făptură în raport cu Dumnezeu.

Cele două dimensiuni ale inconştientului spiritual nu trebuie concepute ca realităţi statice, ci ca realităţi dinamice, nu numai în sensul că pot spori sau se pot diminua în raport cu conştiinţa persoanei, dar şi în sensul că ele au o activitate şi o dinamică proprie în ceea ce priveşte forma şi conţinutul lor.

Activitatea lor influenţează viaţa spirituală a persoanei, dar şi viaţa sa psihică, dată fiind legătura dintre ele.

VI
INCONŞTIENTUL „TEOFIL”

Dimensiunea pozitivă a inconştientului spiritual pe care am denumit-o „inconştient teofil” este, asa cum am spus, constituită din diferitele elemente spirituale prezente în natura omului, care-l leagă de Dumnezeu, îl unesc cu El şi-l îndreaptă spre El. Aceste elemente, iniţial inconştiente, pot fi, în anumite condiţii, mai mult sau mai puţin conştientizate, după cum pot să şi rămână definitiv inconştiente pentru persoana respectivă.

1. Logosul naturii umane

Dimensiunea pozitivă a inconştientului spiritual este fundamental constituită în fiecare om de logosul naturii sale.[1]

[1] Noţiunea de logos, cu toate că are o origine foarte veche în gândirea creştină, a fost însă limpede explicitată de Sf. Maxim Mărturisitorul. De aceea, în cadrul expozeului de faţă, ne vom referi mai ales la acest mare teolog ortodox. Pentru mai multe detalii, a se vedea studiul nostru La Divinisation de Vhomme selon saint Maxime le Confesseur, Paris, 1996, p.

125 ş.u., introducerea noastră la „Saint Maxime le Confesseur, Question a Thalassios", Paris-Sures- nes, 1992, pp. 10-12, 34-37, şi introducerea la „Saint Maxime le Confesseur, Ambigua > Paris-Suresnes, 1994, pp. 28-41.

„Logosul' naturii omului este definirea naturii umane potrivit planului dumnezeiesc, aşa cum a fost ea gândită si voită de Dumnezeu mai înainte de toti vecii în Marele
J ,
Său Sfat si asa cum a si fost ea împlinită la facere.

El este aşadar ceea ce defineşte fundamental, ceea ce caracterizează fiintial omul ieşit din „mâinile lui Dumnezeu". Este încă si natura umană în calitate de creaţie
, ,
„bună", în relativa ei desăvârşire originară.

Dar logosul naturii defineşte şi finalitatea acesteia, adică scopul pentru care a creat-o Dumnezeu, scop deja împlinit potenţial şi ideal potrivit ideii/voii lui Dumnezeu, şi care, în ceea ce-o priveşte, corespunde normei ei de desăvârşire, idealului de realizare şi desăvârşire pe care îl poartă în sine şi spre care tinde.. Astfel, „logosul firii este deopotrivă lege naturală şi dumnezeiască."[1]

Potrivit planului de mai înainte de veci al lui Dumnezeu, finalitatea omului, prin însăşi natura lui, potrivit logosului care defineşte această natură, este îndumnezeirea.[1 2]

Aceasta înseamnă că omul a fost înzestrat prin creaţie cu puteri (sau facultăţi), sădite în însăşi firea sa, ca- re-i permit să ajungă la această finalitate[3], împlinită prin har. Aceste puteri sunt în chip firesc orientate către acest scop şi tind firesc spre el.

Această orientare nu este statică, ci dinamică. Astfel, după Sfântul Maxim, omul primeşte odată cu existen

[1] Sf. Maxim Mărturisitorul, Tâlcuire la Tatăl nostru, CCSG 23, pp. 65-66.

[2] Vezi Sf. Maxim Mărturisitorul, Ambigua, 7, PG 91, 1080BC.

[3] Vezi Sf. Maxim Mărturisitorul, Ambigua, 10, PG 91, 1205C; Răspunsuri către Talasie, 40, CCSG 7, p. 267; Sf. Grigorie de Nyssa, Marele cuvânt catehetic, V, 5 -6.

ta si mişcarea, al cărei sfârsit este odihna în Dumnezeu.[1] El spune ca, în general, noi suntem mişcaţi spre bine de „seminţele naturale"[1 2], altfel spus, de „tendinţele profunde ale firii noastre."[3] Mai precis, el consideră că „urcuşul omului spre cauza proprie" este „propriu firii sale"[4]. în altă parte, el arată că „făpturile create, numaidecât se şi mişcă după fire [...] spre ţinta lor", care este Dumnezeu.[5] Se poate spune că, pentru Sfântul Maxim, „Dumnezeu însuşi este sfârşitul mişcării făpturilor create"[6], iar „omul în sine este mişcare către Dumnezeu."[7] Sfântul Grigo- rie de Nazianz dezvoltă o concepţie asemănătoare atunci când spune că sufletul omenesc „vine de la Dumnezeu, este însuşi dumnezeiesc şi părtaş al nobleţei cereşti, pe care se grăbeşte s-o regăsească"[8], şi-l înfăţişează pe

omul

[1] Vezi Sf. Maxim Mărturisitorul, Ambigua, 15, PG 91, 1217A-1220A. Triada „aducere la cxistenţă-mişcare-odihnă” ocupă un loc important în gândirea Sf, Maxim Mărturisitorul. (In rom. voi cit., pp. 197-199).

[2] Vezi Sf. Maxim Mărturisitorul, Capete despre dragoste, II, 32. Cf. ibidem, IV, 93. Aceeaşi noţiune — care ne aminteşte de teoria stoică a unui logos spermatikos, folosită de primii Părinţi (cf H. Meyer, Geschichte der Lehre von der Keimkraften von der Stoa bis zum Anfang des Patristik, Bonn, 1914; M. Spanneut, Le Stoicisme des Peres de l’Eglise, Paris, 1957, p. 316 ş.u.) — o aflăm şi la Origen şi Evagrie Ponticul (cf M. Viller, „Aux sources de la spiritualite de S. Maxime. Les oeuvres d’Evagre le Pontique”, în „Revue d’ascetique et de mystique”, 11, 1930, p. 180).

[3] Aşa cum a tradus J. Pegnon în ediţia sa din Sources chretiennes.

[4] Ambigua, 7, PG 91, 1084A (tr. rom., în voi. cit., p. 86).

[5] Ibidem, 1073B.

[6] P. Sherwood, St. Maximus the Confessor, Londra, 1955, p. 48.

[7] B. Sartorius, La Doctrine de la deification de Vhomme selon les Peres grecs en general et Gregoire Palamas en particulier, Geneva, 1965, p. 106.

[8] Cuvântări, II, 17, SC 247, p. 112.

ieşit din mâinile lui Dumnezeu drept „făptură vie [...] călătoare spre o altă lume” şi care, „o, adânc al tainei!, prin dorirea lui Dumnezeu”, ţinteşte îndumnezeirea.[1]

Intre facultăţile omeneşti orientate dinamic spre Dumnezeu, mintea {nous) ocupă locul cel dintâi. Sfântul Maxim vorbeşte despre elanul firesc al minţii către Dumnezeu,[1 2] care o face să-L caute[3], subliniind capacitatea naturală a mintii de a se bucura duhovniceste de

» »

Dumnezeu, capătul doririlor sale.[4] Raţiunea are şi ea, potrivit firii sale, aceeaşi tendinţă.[5]

In al doilea rând stă dorinţa. Sfântul Maxim Măr-

>

turisitorul spune că noi avem „după fire dorul de Dumnezeu”[6]. Şi, alăturând puterea de a cunoaşte şi cea de a dori, scrie: „Cel ce a adus la subzistenţă toată firea cu înţelepciune şi a sădit în chip tainic în fiecare dintre fiinţele raţionale, ca primă putere, cunoaşterea Sa ne-a dat nouă, umiliţilor oameni, ca un Stăpân prea darnic, după fire, dorul de El[7], împletind cu acesta în chip natural puterea raţiunii, ca să putem cunoaşte cu uşurinţă modurile împlinirii dorului şi ca nu cumva, greşind, să nu nimerim la ceea ce luptăm să ajungem.”[8]

[1] Cuvântări, XXXVIII, 11, SC 358, p. 126, 22-24. Cf. ibidem, XLV, 7, PG 36, 632B.

[2] Sf. Maxim Mărurisitorul, Răspunsuri către Talasie, 61, CCSG 22, p. 85.

[3] Ibidem, CCSG 22, p. 65.

[4] Ibidem, CCSG 22, p. 85.

[5] Ibidem, CCSG 22, p. 65.

[6] Ambigua, 48, PG 91, 1364.

[7] Cf. Sf. Grigorie de Nyssa: „Dumnezeirea este Binele cel mai de preţ şi cel mai ales, încât spre El înclină tot cel ce doreşte binele. De aceea, mintea, fiind după chipul Celui Preabun, atâta vreme cât e în stare să-şi păstreze asemănarea cu originalul său, se menţine în Bine".

[8] Ambigua, 48, PGA%, 1361AB.

Iar în al treilea rând vine facultatea irascibilă, pe care Sfântul Maxim o pune alături de raţiune şi dorinţă, ca una care, ca şi ele, Il are pe Dumnezeu drept sfârşit al lucrării sale: „Sfârşitul lucrării rationale a sufletului e cu- noştinţa adevărată; a celei poftitoare, iubirea, iar a iuţi- mii, pacea [...]. Căci avem prin fire raţiunea pentru a-L căuta pe Dumnezeu, am primit pofta {epithumia) pentru a-L dori numai pe El şi ni s-a dat iuţimea (<thumos) ca să luptăm numai pentru El."[1]

Acestor principale facultăţi, având un rol esenţial în orientarea dinamică a firii umane către Dumnezeu, trebuie să le adăugăm voinţa (thelema, thelesis), care, după cum subliniază Sfântul Maxim, tine de fiinţă sau natu- ră[1 2], iar nu de ipostas. După Sfântul Maxim, voinţa este „orientarea îndeobşte spre bine a naturii raţionale comună oamenilor, conform acestei naturi, menţinerea în acord cu cauza desăvârşirii fiinţei lor",[3] adică cu Dum- nezeu. „Fiind firească", voinţa omenească nu numai că „nu e contrară lui Dumnezeu", dar, „atunci când e configurată şi se mişcă potrivit naşterii sale (adică potrivit naturii), este în acord (cu Dumnezeu)"[4] şi tinde de la sine spre El, ca spre Cel în care natura îşi află desăvârşirea. Putem spune, aşadar, că „scopul suprem al voinţei omeneşti este îndumnezeirea"[5], iar „îndumnezeirea este

[1] Epistole hristologice şi duhovniceşti, 31, PG 91, 625AB (tr. rom., în PSB, 82, p. 169). Cf. Răspunsuri către Talasie, 39, CCSG 7, p. 259; 49, CCSG7, p. 355.

[2] Cf. Opuscule teologice şi polemice, 1, PG 91, 12CD; 16, 185D. Disputa cu Pyrrhus, PG 91, 292BC.

[3] M. Doucet, Dispute de Maxime le Confeseur avec Pyrrhus, Montreal, 1972, p. 357.

[4] Opuscule teologice şi polemice, 20, PG 91, 236C.

[5] V. Lossky, Vision de Dieu$_y$ Paris, 1962, p. 110. J. MeyendorfF notează în acelaşi sens că: „Mişcarea (energia sau voinţa) naturală

„împlinirea desăvârşită a dorinţei profunde a omului de a se întoarce la Cauza sa"[1].

Chiar dacă insistă asupra caracterului natural al mişcării naturii omeneşti spre Dumnezeu, prin care tinde să-şi atingă în El ţinta sa finală şi să-şi afle astfel împlinirea; chiar dacă spune că puterile omului sunt în chip firesc orientate dinamic către Dumnezeu; chiar dacă vorbeşte despre o împărtăşire firească de Dumnezeu a fiinţelor create, ca unele care-si au de la El venirea la fiinţă, viaţa şi mişcarea, şi îşi au logos-ul lor, voit de El mai înainte de a fi vecii[* 1 2], Sfântul Maxim nu uită să adauge că şi la acest nivel putem vorbi de rolul harului dumnezeiesc. Există, spune el, o lucrare

(energeia) providenţială a lui Dumnezeu, care susţine în chip tainic mişcarea făpturilor spre El[3], lucrarea puterilor lor pentru El şi împlinirea logosului lor în El. Astfel, Sfântul Maxim spune că: „Dumnezeu, isprăvind de creat dintr-odată în chip numai de El ştiut raţiunile (logoi) prime şi esenţele universale ale lucrurilor, lucrează totuşi până azi, nu numai susţinându-le pe acestea în existenţă, ci şi aducând în actualitate, desfăşurând şi constituind părţile date virtual în esenţe”[4], actualizând adică potenţialităţile lor. El spune, iarăşi, că „Duhul Sfânt... Se află, prin puterea proniatoa- re, în toate. Şi El mişcă potrivit firii raţiunea aflătoare a omului, statornicită de Dumnezeu, este dirccţionată către comuniunea cu El, sau către „îndumnezeirea” sa {Initiation â la theologie byzantine, Paris, 1975, p. 53).

[1] I.-H. Dalmais, „Un trăite de theologie contemplative, Le «Commentaire du Pater» de Saint Maxime le Confesseur”, în „Re- vue d’ascetique et de mystique”, 29, 1953, p. 140.

[2] Cf. Ambigua, 7, PG 91,1080B.

[3] Cf. ibidem, 10, PG 91,1133C.

[4] Răspunsuri către Talasie, 2, CCSG 7, p. 51.

în fiecare”[1]. Dumnezeu nu este doar început al celor ce sunt, ca Ziditor al lor, şi sfârşit, ca Desăvârşitorul lor, ci şi mijloc al lor, legând, ca Proniator, începutul de sfârşit.[1 2]

Faptul că omul este în chip firesc îndreptat spre Dumnezeu, avându-şi în El sfârşitul, că se înalţă cu toate puterile sale spre El, tinzând în virtutea logosului său să-şi afle — în unirea cu El şi în îndumnezeirea prin El şi în El — desăvârşirea potenţial primită prin acest logos sădit în el, nu înseamnă că el este predeterminat de natura sa. Harul, care-i susţine mişcarea spre ţelul care-i este propriu, nu-l sileşte nici el în vreun fel. împlinirea ţelului nu corespunde unei necesităţi impuse; între natura cu care a fost înzestrat şi harul dumnezeiesc există pentru om un spaţiu de manifestare a voii sale şi a liberului său arbitru, care ţin de ipostas, adică de fiecare persoană.

Aici, în legătură cu noţiunea de logos, în gândirea Sfântului Maxim intervine noţiunea de tropos.

Astfel, în vreme ce lâgosul se raportează la fiinţă sau la natură, troposul e legat de ipostas sau de persoană.

Logosul defineşte natura omenească, puterile (sau facultăţile) sale şi lucrările acestor puteri. Troposul defineşte modul de fiinţare al acestei naturi si modul în care

> » y

se exercită sau lucrează puterile ei. Logosul este imuabil, troposul variază în funcţie de persoane.[3 4] Troposul depinde de dispoziţia voinţei {gnome)[A] şi de alegerea {proaire- sis) fiecărui om, exprimate printr-un anume fel de a fi

[1] Ibidem, 15, CCSG7, 101.

[2] Cele două sute de capete despre cunoştinţa de Dumnezeu ţi iconomia Fiului, I, 10.

[3] Opuscule teologice si polemice$_y$ 10, PG 91, 136D-137B.

[4] Dispoziţia voinţei {gnome) trebuie deosebită de voinţa în sine {thlema$_y$ thelesis). Aceasta din urma ţine de natura umană, cea dintâi, de persoană.

sau printr-un comportament anume (acesta este, de altfel, înţelesul elementar al cuvântului tropos), al cărui sens se raportează la logos, care, aşa cum am văzut, defineşte norma a ceea ce este omul conform adevăratei sale naturi, atât în ceea ce priveşte constituţia ei esenţială, cât şi ţelul sau desăvârşirea ei, potrivit ideii/voinţei lui Dumnezeu. Pentru Sfântul Maxim, prin modul de împlinire al lucrării ce este proprie firii „se cunoaşte dacă cei ce lucrează şi cele ce sunt lucrate de ei sunt după fire sau împotriva firii”[1], şi potrivit troposului său omul e „drept sau nedrept, şi mai puţin sau mai mult drept ori nedrept, se poartă ca unul drept sau ca unul nedrept, după cum se face mai degrabă următor âl firii sale sau se depărtează de ea”[1 2].

Astfel, după cum persoana urmează, prin dispoziţia voinţei şi prin liberul său arbitru, mişcarea naturii sale spre ţintă — vieţuind potrivit virtuţilor — sau, dimpotrivă, se depărtează de ea şi i se împotriveşte — trăind în păcate şi patimi —, ea are ori un mod de a fi „potrivit firii”, ori unul „contrar firii”, având parte de o „existenţă bună” sau de o „existenţă rea”. Cu privire la aceasta, Sfântul Maxim scrie: „Deci raţiunile {logoi) tuturor celor ce sunt si vor fi în mod subzistent si substantial — ale celor

> >i

ce se fac sau se vor face, ale celor ce apar sau vor apărea — preexistă în Dumnezeu, aflându-se în El în chip neclintit. Şi după ele {logoi) sunt şi s-au făcut şi persistă toate, apropiindu-se prin mişcare şi în chip voit pururea de raţiunile {logoi) lor, sau sunt ţinute mai degrabă în existenţă după calitatea şi cantitatea mişcării şi aplecării voinţei. Astfel ele primesc existenţa bună, pentru virtu

[1] Opuscule teologice si polemice, 10, PG 91, 137A.

[2] Ibidem, 137AB.

te şi pentru mersul drept spre raţiunea {logos) după care există, sau existenţa rea, după răutatea şi pentru mişcarea contrară raţiunii {logos) după care există”[1].

„Existenţa bună” şi „existenţa rea”, aici, nu înseamnă pentru om a avea o viaţă bună („a-i fi bine”) sau o viaţă rea („a-i fi rău”), în înţelesul pe care-l dăm astăzi acestor expresii, deşi au o oarecare legătură cu acest înţeles. „Bună” si „rea” arată, fireşte, o însuşire a vieţii, dar e vorba de o însuşire duhovnicească. „Existenţa bună” corespunde unui mod de a fiinţa conform logosului naturii, dar în acelaşi timp conform binelui şi voii lui Dumnezeu, pentru că între aceste trei elemente există corespondenţă şi armonie, logosul naturii fiind definit de voia cea bună a lui Dumnezeu. „Existenţa rea”, dimpotrivă, corespunde unui mod de a fiinţa în dezacord cu logosul naturii, adică contrar lui (Părinţii răsăriteni folosesc adesea expresia „contra naturii”), şi totodată în dezacord, adică în opoziţie cu binele si cu voia lui Dumnezeu. „Existenta rea”

corespunde, aşadar, dezordinii şi lipsei de armonie, care se manifestă prin felurite boli spirituale (patimile) şi prin efectele lor patologice în viaţa psihică şi trupească a persoanei care suferă de ele.

Chiar atunci când omul are un mod de fiinţare ca-
»
re contrazice logosul naturii sale, acest logos continuă să existe în el si nu încetează să-i orienteze dinamic natura către Dumnezeu. El constituie inconştientul spiritual al omului, cu o viaţa a sa şi cu un dinamism propriu, care nu încetează să mâne natura umană spre ţinta ei, adică spre Dumnezeu, chiar şi în cei care, vieţuind în păcate

[1] Ambigua, 42, PG 91, 1329A. A se vedea şi Opuscule teologice şi polemicey 1, PG 91, 28D-29A.

şi patimi şi în uitare de Dumnezeu, se arată potrivnici ai Lui, după tropos.

Putem spune că „existenţa rea" constituie o refulare activă şi permanentă a tendinţelor naturii printr-un mod de a fi contrar acestora.

Aşadar în străfundul omului căzut se produce, tot inconştient, un conflict între aspiraţia profundă a naturii lui, spre împlinirea căreia tinde prin toate puterile ei, şi lucrarea pe care omul o dă, ca persoană, acestor puteri, folosindu-le într-un sens contrar logosului firii sale.

în felul acesta, omul ajunge, după cum spun Părinţii, propriul său vrăjmaş, întreţinând prin păcat şi rele o necurmată luptă între ceea ce vrea să fie prin sinea firii lui şi ceea ce alege să fie prin viaţa sa stricată.

La omul care trăieşte în păcat şi patimi, liberul său arbitru ca persoană contrazice şi refulează necontenit voinţa naturii sale. Aceasta nu se poate impune, pentru că depinde de liberul arbitru al persoanei ca ea să se poată sau nu exprima şi împlini.

Logosul naturii se exprimă totuşi în parte în tendinţele bune ale omului, ca, de pildă, printr-un anume simţ al binelui şi răului sau al dreptăţii şi nedreptăţii, prin iubirea pe care o simte pentru părinţii şi copiii săi, pentru perechea sa, prin prietenie, prin simţirea milei, prin gesturile de într-ajutorare şi frăţietate, prin căutarea dreptăţii, a păcii etc.[1]

[1] Aceste tendinţe bune au fost evidenţiate de unii filosofi drept caracteristici ale naturii umane profunde sau originare (Aristotel, Rousseau...), dar mulţi alţii au considerat predominante patimile de care suferă oamenii: egoismul, aviditatea, căutarea plăcerii trupeşti, agresivitatea, mândria, dorinţa de stăpânire şi împilare a celuilalt...

Logosul naturii se exprimă, pe de altă parte, în- tr-o formă deviată, prin atitudinile, cultele şi riturile pseudoreligioase pe care le practică, fără excepţie, toţi oamenii, în grade diferite, de o manieră adesea inconştientă. Putem vorbi aici de „o reîntoarcere a ceea ce a fost refulat", în măsura în care orientarea dinamică spre Dumnezeu, care caracterizează fundamentai logosul naturii umane, activă aşadar în fiecare om, ajunge totuşi să se exprime la nivel conştient, dar într-o formă deviată, deghizată, deformată, ratând adevăratul scop.

Putem afla aici o explicaţie a acestor constatări ale lui Mircea Eliade:

„Omul areligios în stare pură este un fenomen mai curând rar, chiar în cea mai desacralizată dintre societăţile moderne. Majoritatea celor «fără religie» au încă un comportament religios, chiar dacă nu-şi dau seama. [...] Omul modern, care se simte şi sc pretinde areligios, dispune încă de o întreagă mitologie camuflată şi de numeroase ritualisme degradate. [...] Marea majoritate a celor «fără religie» nu s-au eliberat de fapt de comportamentele religioase, de teologii şi mitologii, fiind adesea prinşi într-un adevărat hăţiş magico-religios, degradat însă până la caricatură şi, prin urmare, greu de recunoscut. Procesul de desacralizare a existenţei umane a sfârşit nu o dată în forme hibride de magie trivială şi de religiozitate imitativă. [...] Comportamentele religioase camuflate sau degenerate nu se întâlnesc doar în «micile religii» sau în mistica politică, ci şi în mişcările care se proclamă laice şi chiar antireligioase. Nudismul sau mişcările pentru libertatea sexuală absolută se bazează pe ideologii în care putem descifra urmele «nostalgiei după Paradisul pierdut», dorinţa de întoarcere la starea edenică de

dinainte de cădere, când nu exista păcat şi nici ruptură între plăcerile cărnii şi conştiinţă. Este de asemenea interesant încă să observăm că scenariile iniţiatice se păstrează în numeroase acţiuni şi gesturi ale omului areligi- os al zilelor noastre. [...] Iniţierea este atât de strâns legată de modul de a fi al existenţei umane, încât un mare număr de gesturi şi acţiuni ale omului modern repetă încă scenariile iniţiatice. De nenumărate ori, «lupta cu viaţa», «încercările» şi «greutăţile» întâmpinate pe calea unei vocaţii sau a unei cariere reiterează într-un anume »

fel încercările iniţiatice [...]. Căci orice existentă ome- nească este alcătuită dintr-un şir de încercări şi cuprinde experierea repetată a «morţii» şi a «învierii». [...] Intr-un cuvânt, majoritatea celor «fără religie» mai împărtăşesc încă pseudo-religii şi mitologii degradate, ceea ce nu este de mirare, de vreme ce [...] o mare parte a existenţei omului se hrăneşte din pulsiuni izvorâte din străfundul fiinţei sale, din zona numită inconştient. [...] într-un anume sens, putem spune că la oamenii moderni care se proclamă areligioşi, religia şi mitologia sunt oculta- te în tenebrele inconştientului. [...] Dintr-o perspectivă iudeo-creştină, s-ar putea spune chiar că nonreligia este echivalentul unei noi «căderi» a omului; omul areligios pare să-şi fi pierdut capacitatea de a trăi conştient religia, deci de a o înţelege şi a şi-o asuma, însă în străfundurile fiinţei sale se păstrează amintijrea ei”[1].

[1] Le Sacre et le Profane, Paris, 1965, pp. 173-180. Totuşi concepţia noastră despre inconştientul religios diferă de ce a lui Mircea El iade, care vede în el, oarecum ca şi Jung, un soi de inconştient colectiv şi arhetipal, constituit iniţial din comportamentele unui „homo religiosus”, moştenite de omul areligios (a se vedea ibidem, pp. 177-178).

2. Chipul dumnezeiesc din om

Diada logos-tropos, analizată în mod deosebit de Sfântul Maxim

Mărturisitorul, corespunde — la el, ca şi la mulţi alţi Părinţi — unei diade mai cunoscute: chipul (ieifton) lui Dumnezeu şi asemănarea (omoiosis) cu El. Această diadă are o orgine biblică (cf. Fac. 1, 26) şi majoritatea Părinţilor răsăriteni s-au folosit adeseori de ea[1], acordându-i un rol esenţial, asa încât aceasta a devenit
y [7] y
unul dintre elementele caracteristice ale antropologiei şi învăţăturii lor duhovniceşti.[1 2] Ar fi util, aşadar, ca, folo-
y y [1] y [1] [1]
sindu-ne de aceste categorii deja clasice, să reformulăm cele spuse mai sus.

Chipul lui Dumnezeu corespunde fiinţei sau naturii omului asa cum a fost el creat de Dumnezeu.[3 *] El ’ *
este aşadar constituit din atribute, facultăţi sau calităţi
y [7] y y
care caracterizează fundamental, fiinţial, această natură.

[1] Cf. A. Struker, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte$_y$ Miinster, 1913. E. Peterson, „L’imamagine di Dio in S. Ireneo”, La scuola cattoli- ca> 19, 1941, pp. 3-11. A. Meyer, Das Gottesbild im Menschen na- ch Clemens von Alexandrie n$_y$ Roma, 1942. H. Crouzel, Theologie de Vimage de Dieu chez Origene, Paris, 1956. R. Bernard, Limage de Dieu d'aprks saint Athanase$_y$ Paris, 1952. H. Merki, OiioicJOiQ Oeqj. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottahnlichke- it bei Gregor von Nyssa, Fribourg, 1952. R. Leys, Limage de Dieu chez saint Gregoire de Nysse$_y$ Bruxelles-Paris, 1951. W.J. Burghardt, The Image of God in Man according to Cyril ofAlexandria$_y$ Baltimore, 1957. L. Thunberg, Microcosm and Mediator, Lund, 1965, pp. 120-133. W. Volker, Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens$_y$ Wiesbaden, 1965, pp. 47-69, 88-102.

[2] Cf. J. Kirchmeyer, „Grecque (Eglise)”, în Dictionnaire de'Spirituality VI, 1967, col. 812-822.

[3] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, Capete despre dragoste$_y$III, 25; Opuscule teologice si polemice, 1, scolia 2, PG 91, 37BC.

Acestea i-au fost date în chip natural de Creator.[1] Ele sunt o reflectare a propriei Sale fiinţe; Sfântul Maxim le numeşte „însuşiri dumnezeieşti” împărtăşite naturii umane[1 2], sau mai precis „chipuri (eikonismata:) ale fiinţei lui Dumnezeu[3]”, termenul de chip arătând în acelaşi timp asemănarea cu arhetipul şi deosebirea de el; are într-adevăr trăsăturile Celui al cărui chip este, dar se arată „totuşi altceva decât Acela, după proprietatea firii. Fiindcă altfel n-ar mai fi chip, ci identic cu Acela, fără nici o deosebire”[4]. Datorită acestor însuşiri, făptura are, într-o anumită măsură, în chip firesc, părtăşie cu Dumnezeu.[5]

Chiar dacă raportează aceste însuşiri la natura dumnezeiască, comună celor trei Persoane, multi Părinţi consideră că arhetipul chipului dumnezeiesc din om este Cuvântul.[6 7] Pentru că, după cum spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, El este Făcătorul, şi Logosul în care îsi au obârşia si îsi află sfârşitul toti lovoi creaturilor.

» * » » » > o

[1] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, întrebări, nedumeriri şi râspun- suri, III/1, CCSG 10, p. 170.

[2] Sf. Maxim Mărturisitorul, Capete despre dragoste, III, 25.

[3] Sf. Maxim Mărturisitorul, întrebări, nedumeriri şi răspunsuri, III/l, CCSG 10, pp. 170. 10; cf. 13.

[4] Sf. Maxim Mărturisitorul, Epistole, 6, PG 91, 429B.

[5] Cf Sf. Maxim Mărturisitorul, Capete despre dragoste, III, 25; Epistole, 6, PG 91, 429B.

[6] A se vede, de pildă, Sf. Irineu al Lugdunului, Contra ereziilor, V, 16, 2, SC 153, p. 216. Clement Alexandrinul, Protrepticul, X, 98, 4, SC 2, p. 166. Origen, Omilii la Cartea Facerii, I, 13, SC
7 bis, p. 60; Contra lui Celsus, IV, 85, SC 136, p. 396. Sf. Atanasie cel Mare, Tratat despre întruparea Cuvântului, III, 3, SC 199, pp. 270-272; Trei cuvinte împotriva arienilor, III, 10, PG 26, 334A. Sf. Maxim Mărturisitorul, Disputa cu Pyrrhus, PG 91, 324D; Răspunsuri către Talasie, 53, CCSG 7, p. 431.

în general, Părinţii socotesc că, fundamental, omul se arată a fi după chipul lui Dumnezeu prin sufletul său înţelegător si rational.[1]

De asemenea, omul este după chipul lui Dumnezeu prin capacitatea sa de autodeterminare[1 2], care, după cum am văzut, la Sfântul Maxim este totuna cu voinţa firească.[3]

Printre însuşirile constitutive ale naturii omului, ca- re sunt împărtăşiri fireşti de însuşirile divine si care fac din om o făptură după chipul lui Dumnezeu, figurează aşadar inteligenţa şi raţionalitatea[4], independenţa (<autodespoton)[5] şi autodeterminarea (autexousion).[6]

Unele dintre aceste însuşiri constitutive ale chipului lui Dumnezeu din om se referă la obârşia omului, altele, la finalitatea sa. Sfântul Maxim Mărturisitorul consideră chipul lui Dumnezeu drept logosul omului[7], care, aşa cum

[1] Cf. Clement Alexandrinul, Stromate, II, 19, GCS II, p. 169; Protrepticul, X, 98, 4, SC 2, p. 166. Origen, Omilii la Cartea Face- rii, I, 13, SC7 bis, p. 62; Contra lui Celsus, VI, 63, SC 147, p. 336. Sf. Atanasie cel Mare, Tratat despre întruparea Cuvântului, III, 3, SC 199, p. 272. Sf. Grigorie de Nyssa, Despre facerea omului, XII, PG 44, 161D. Sf. Grigorie de Nazianz, Cuvântări, XXXVIII, 11, SC 358, p. 124. Sf Chirii al Alexandriei, împotriva antropomorfelor, PG76, 1069-1072. Sf. Maxim Mărturisitorul, Mistagogia, VI, PG 91, 684CD; Epistole, 6, PG 91, 429B; 23, PG 91, 605D; Răspunsuri către Talasie, 65, PG 90, 741B, CCSG 22, p. 259; Ambigua, 10, PG 91, 1204A; 42, PG 91 > 1325A; Opuscule teologice şi polemice, 23c, PG 91, 268A.

[2] Cf. Sf Maxim Mărturisitorul, Disputa cu Pyrrhus, PG 91, 304C, 324CD.

[3] Ibidem.

[4] Cf Ambigua, 7, PG 91, 1029B.

[5] Sf. Maxim Mărturisitorul, întrebări, nedumeriri şi răspunsuri, III/l, CCSG 10, p. 170.

[6] Ibidem, CCSG'10, p. 170.9.

[7] Sf Maxim Mărturisitorul, Opuscule teologice şi polemice, 1, scolia 2, PG 91, 37BC.

am văzut, defineşte caracteristicile firii omului, dar si ce- ea ce este el potenţial şi ideal, potrivit voii lui Dumnezeu, adică finalitatea sa şi tinderea lui spre această finalitate. Figurează drept componente ale chipului lui Dumnezeu şi acele însuşiri care îi permit omului să-şi atingă scopul.[1] Astfel, Sfântul Maxim Mărturisitorul leagă de chip mişcarea spre fiinţă[1 2], puterea de a-L căuta pe Dumnezeu şi de a tinde spre El.[3] Sfântul Maxim vede, aşadar, chipul lui Dumnezeu din om într-un mod eminamente dinamic. Pentru el, ca şi pentru alţi Părinţi răsăriteni[4], chipul este suma puterilor care-i permit omului să împlinească asemănarea cu Dumnezeu, şi chipul este cel care îl orientează în mod dinamic spre împlinirea asemănării.

Asemănarea, chiar dacă vine în continuarea chipului, e diferită de acesta. In vreme ce chipul se raportează la natură, asemănarea este legată de ipostas.[5] In vreme ce, iarăşi, chipul face parte din constituţia naturală a omului şi-i este dat dintru început de Creator, neimplicând nici o lucrare din partea omului, asemănarea nu este iniţial decât potenţială; ea cere lucrarea personală a omului pentru a fi realizată şi ţine, în acest sens, de liberul său arbitru.[6] După Sfântul Maxim, în vreme ce chipul ţine de bgosul naturii sale, asemănarea ţine de felul vieţuirii sale,

[1] Cel puţin cât priveşte partea care ţine de lucrarea lui, pentru că intervine si lucrarea harului dumnezeiesc, fără de care omul nu ajunge să-şi împlinească menirea.

[2] Capete despre dragoste, I, 3.

[3] Cf. Epistole, 1, PG 91, 377B. Ambigua, 48, PG 91, 1361AB.

[4] îndeosebi Clement Alexandrinul. Cf. H. Crouzel, Theologie de l'image de Dieu chez Origene, Paris, 1956, p. 67.

[5] Sf. Maxim Mărturisitorul, Opuscule teologice şi polemice, I, scolia 2, PG 91, 37BC.

[6] Care, după Sf. Maxim Mărturisitorul, constă în dispoziţia voinţei (gnome) şi în alegere (proairesis).

altfel spus de modul (tropos) existenţei lui.[1] Aceasta este şi concepţia Sfântului Vasile cel Mare, care, pentru a o exprima, recurge la categoriile aristotelice de potenţa şi act. „Chipul ni s-a dat la facere, iar asemănarea atârnă de voia noastră. In omul dintâi, ni s-a dat să fim după chipul lui Dumnezeu; şi în voia noastră stă să plămădim în noi fiinţă asemenea Lui. Iar ce tine de voinţă, adică asemăna- rea, e ca sămânţă (potenţă) sădită în firea noastră, dar se câştigă prin lucrare (act). Dacă la facere Domnul nu S-ar fi îngrijit de mai înainte să spună cu înţelepciune: «Să facem (om) după asemănarea (Noastră)» şi dacă n-ar fi pus în noi puterea (potenţa) de a ne face asemenea Lui, n-am fi dobândit prin puterile noastre asemănarea cu El. Iată însă că El ne-a făcut în stare să ne asemănăm Lui. Si, dân- du-ne puterea (potenţa) de a I ne asemăna, ne-a dat libertatea să ne facem noi înşine lucrători (prin act) ai asemănării cu El, ca a noastră să

fie răsplata ostenelii”[1 2].

Asemănarea se înfiinţează prin virtuţi.[3]

In vreme ce Dumnezeu are prin fire însuşirile care corespund virtuţilor, omul le are numai prin participare.[4] Iar de dobândit, le dobândeşte prin voia şi alegerea sa[5], facându-se pe sine următor al lui Dumnezeu.[6] în

[1] Cf Sf. Maxim Mărturisitorul, Opuscule teologice şi polemice, I, scolia 2, PG 91, 37BC.

[2] Omilii la facerea omului, I, 16.

[3] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, Capete despre dragoste, III, 25; Cele două sute de capete despre cunoştinţa de Dumnezeu şi iconomia Fiului lui Dumnezeu, 1,13; Ava Dorotei, învăţături de suflet folositoare, XII, 10. Sf loan Damaschin, Dogmatica, II, 12. Sf Nichita Stithatul, Cele trei sute de capete despr făptuire, fire şi cunoştinţă, III, 8, 11.

[4] Sf. Maxim Mărturisitorul, Capete despre dragoste, III, 25.

[5] Cf idem.

[6] Idem, Capete despre dragoste, IV, 90; întrebări, nedumeriri şi răspunsuri, III/1, CCSG 10, p. 170. 16 s. Răspunsuri către Talasie, 53, CCSG 7, pp. 435.93.

vreme ce chipul e dat pe dată, dintru început, la asemănare se ajunge propăşind în timp[1], ea fiind rod ce se culege la vremea sa[1 2], prin nevoinţa necurmată şi statornică a omului de a se face asemenea Părintelui ceresc[3] prin vieţuire potrivit virtuţilor, care sunt însăşi asemănarea.[4] Cu adevărat numai vieţuirea virtuoasă — paza adică a poruncilor dumnezeieşti — îl face pe om asemenea lui Dumnezeu.[5]

Asemănarea nu este însă rod doar al ostenelilor omului; omul este după chipul lui Dumnezeu prin natura sa, dar se face asemenea Lui prin har.[6]

Pentru că sunt, pe de o parte, roade ale sporirii duhovniceşti, pe de alta, daruri ale lui Dumnezeu, însuşirile prin care se întemeiază asemănarea par a fi adăugate firii.

Insă, paradoxal, putem socoti virtuţile şi ca date dintru început omului, şi chiar aparţinând, într-o anumită măsură, firii sale. Asa învaţă multi Părinţi, între care Sfântul Antonie cel Mare[7], Sfântul Grigorie de Nyssa[8],

[1] Cf. idem, Capete despre dragoste, III, 25. Origen, Despre prin- tipii, III, 6, 1.

[2] Cf. idem, întrebări,, nedumeriri si răspunsuri) III/1, CCSG 10, p. 170.

[3] Cf. idem, Tâlcuire la Tatăl nostru. Cf Origen, Despre principii) III, 6, 1.

[4] Cf Sf. Maxim Mărturisitorul, Capete despre dragoste, III, 25. A se vedea şi Cele două sute de capete despre cunoştinţa de Dumnezeu si iconomia Fiului, I, 13; Epistole, 1, PG 91, 365C.

[5] Cf idem, Mystagogia$_y$ V, PG 91, 680A. Epistole, 1, PG 91, 365A; Ambigua, 10, PG 91,1140B, 1205A. Răspunsuri către Tala- sie$_y$ 53, CCSG 7, p. 435 (în rom., voi. cit., p. 238).

[6] Cf idem, Capete despre dragoste) III, 25.

[7] Cf Epistole) I, 1.

[8] Cf Desprefacerea omului, IV, PG44, 136CD: „Faptul că omul poartă în

el chipul Celui ce stăpâneşte peste toate făpturile nu vrea să însemne altceva decât că de la început El a făcut firea omenească

Ava Dorotei[1], Sfântul Maxim Mărturisitorul[*1 2], Sfântul Isaac Şirul[3], Sfântul loan Damaschin[4] si Sfântul Sime- on Noul Teolog.[5] Din cuvintele lor însă se înţelege că în ceea ce ce priveşte persoana, aceasta are numai potenţial această avuţie firească a virtuţilor; în fapt are bogăţia ei numai dacă este cu adevărat lucrător al virtuţii, dacă ale- ge să vieţuiască după virtute, printr-o stăruitoare îndreptare a voii sale către bine şi printr-o alegere necurmată a binelui. Nevoinţa duhovnicească, după cum tâlcuieşte Sfântul Maxim Mărturisitorul în Disputa cu Pyrrhus, are rostul de a îndepărta tot ceea ce împiedică manifestarea virtuţilor, care e o tendinţă firească a sufletului. Pentru că, după el, pentru a avea o „existenţă bună" şi a înainta spre ţelul său duhovnicesc, persoana nu are altceva de făcut decât să trăiască potrivit logosului firii sale:

„P(yrrhus): Dacă cele naturale nu provin în noi din nevoinţa (asceză), ci din creaţie, iar virtutea este naturală, părtaşă la tot ce este bun. [...] Aşa că în noi sunt sădite toate bunătăţile, toată virtutea, dreptatea şi înţelepciunea şi tot ce se poate cugeta ca bun [...]. Pictorul nostru a pus în noi [...] virtuţile, împo- dobindu-nc minunat după modelul propriei Sale frumuseţi".

[1] Cf. învăţături de suflet folositoare, I, 1: „La început, când a făcut Dumnezeu pe om [...], l-a împodobit cu toată virtutea"; XII, 10: „Virtuţile ne sunt date de Dumnezeu prin fire. Că îndată ce a făcut Dumnezeu pe om, a semănat în el virtuţile"; „Dumnezeu ne-a dat în chip firesc virtuţile".

[2] Epistole, 3, PG 91, 409A; Disputa cu Pyrrhus, PG 91, 309C; Capete despre dragoste, III, 27.

[3] Cf. Cuvinte despre sfintele nevoinţe, 83: „Virtutea este în chip firesc sănătatea sufletului".

[4] Cf. Dogmatica, II, 12: „Dumnezeu l-a făcut pe om [...] luminat cu toată virtutea, încărcat cu toate bunătăţile"; III, 14: „Virtuţile sunt naturale şi există în toţi în chip natural".

[5] Cf. Capete teologice, gnostice si practice, III, 90.

cum câştigăm virtuţile prin osteneală şi nevoinţă, odată ce sunt naturale?

M(axim): Nevoinţă şi ostenelile ce urmează s-au adăugat în cei iubitori de virtute numai spre depărtarea înşelăciunii ce se introduce prin simţuri în suflet, nu pentru a introduce virtuţile ca pe ceva nou, din afară. Căci ele sunt în noi, cum s-a spus, din creaţie. De aceea, îndată ce se înlătură deplin înşelăciunea, sufletul arată strălucirea virtuţii. Căci cel ce nu e fără minte e cu minte; şi cel neînfricat sau cutezător e bărbătesc; cel nedesfrânat e înfrânat; cel ce nu e nedrept e drept. Raţiunea (logosul) cea după fire e cuminţenia; judecata are în sine dreptatea; iuţimea are în sine bărbăţia; pofta, cumpătarea. Deci prin înlăturarea celor contrare firii se înstăpânesc şi strălucesc cele conforme firii, precum prin ştergerea ruginii strălucesc luciul şi claritatea cea după fire a fierului."[1]

De aici se vede că, potrivit Sfântului Maxim, virtuţile sunt gata formate

în om, iar lucrarea lui nu face decât să le scoată la lumină.[1 2] In altă parte însă, vorbind despre omul virtuos, care „a cultivat sincer, prin liberă hotărâre, sămânţa naturală a binelui”[3], el prezintă virtuţile ca „seminţe” (.spermata) sădite în firea omenească.[4] Putem

[1] Sf. Maxim Mărturisitorul, Disputa cu Pyrrhus, PG 91, 309B-312A. Ideea nu este nouă. Cf. Isaia Pustnicul: „Cel ce voieşte să se conformeze firii să-şi taie toată voia*trupului, până ce se va statornicii în starea lui firească” (Despre asceză şi isihie, II, 4). Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, Despre feciorie, XII, 3: „Lepădarea celor străine este o întoarcere a sufletului la cele proprii şi fireşti”.

[2] M. Diicet, La Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus, Montreal, 1972, p. 731.

[3] Sf. Maxim Mărturisitorul, Ambigua, 7, PG 91, 1081D. Cf. Sf. Grigorie de Nazianz, Cuvântări, II, 17: virtutea este „un bun al nostru, care nu e doar sămânţă pusă în ţarina firii, ci şi lucru al ostenelii, care ţine de mânarea voii şi a alegerii noastre spre rău ori spre bine”.

[4] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, Epistole, 3, PG 91, 409C. Tot aşa le socotesc Evagrie Ponticul (Capetegnostice, I, 39) şi Sf. Grigorie de Nazianz (Cuvântări, II, 17).

vedea aici un fel de a spune că natura sau chipul conţine potenţial virtuţile, pe care fiecare persoană în parte, prin libera sa lucrare, le actualizează în asemănare. Dar, asa

* [1] y

cum am văzut, aceste seminţe nu sunt germeni pe care omul îi face să încolţească prin lucrarea lui, ci tendinţe profunde ale naturii, definite prin logosul acestei naturi, a căror manifestare omul o înlesneşte printr-o dreaptă dispoziţie a voinţei şi a alegerii sale libere. Iar dacă Sfântul Maxim vorbeşte totuşi despre o lucrare a virtuţii[1] si despre o sporire în virtute, trebuie să înţelegem aceasta ca pe o acordare în fapt a persoanei cu natura sa şi ca pe o sporire în această^cordare.

Este limpede că pentru Sfântul Maxim nu există ruptură între asemănare şi chip[1 2]; asemănarea se află în însăşi finalitatea chipului, aşadar în prelungirea naturii.[3] Pe de altă parte, putem privi chipul drept ansamblul puterilor care-i permit omului să dobândească asemănarea şi-l fac să tindă spre ea.[4] Această concepţie e împărtăşită de majoritatea Părinţilor răsăriteni.

3. Tendinţa naturii spre desăvârşirea ei în Hristos sau „sufletul prin fire creştin”

Un al treilea aspect al inconştientului „teofil” va evidenţia caracterul nu doar religios al acestei concepţii

[1] Cf. Răspunsuri către Talasie, 55, CCSG 7, p. 497.

[2] M. Diicet, op. cit., p. 227.

[3] Putem spune că, în general, pentru Sf. Maxim natura este afierosită supranaturalului. Cf. H.U. von Balthasar, Kosmische Li- turgie, Einsiedeln, 1961, p. 598.

[4] Cf Sf Maxim Mărturisitorul, Tâlcuire la Tatăl nostru, CCSG 23, p. 50; Ambigua, 7, PG 91, 1092B; Cele două sute de capete despre cunoştinţa lui

Dumnezeu şi iconomia Fiului, 1,13. Această idee o aflăm şi la Sf Grigorie de Nazianz, Cuvântări, XXVIII, 17.

despre inconştient pe care o dezvoltăm în lucrarea de fată, ci chiar cu totul creştin.

» * »

Mulţi Sfinţi Părinţi spun că Adam a fost creat după însuşi chipul Logosului, ai Cuvântului lui Dumnezeu[1], şi că în taina facerii omului după chipul Logosului se cuprinde taina îndumnezeirii omului prin Cuvântul întrupat. Prin însăşi crearea sa, omul nu are decât o singură ţintă firească: asemănarea cu Hristos, măsura împlinirii firii sale, deplin şi limpede descoperită în întruparea Sa. Omul a fost creat ca fiinţă „logică" (<logikos), adică înzestrată cu raţiune, ceea ce fundamental înseamnă că a fost creat ca fiinţă hristologică, logikos la Părinţi însemnând conformă cu Logosul, Cuvântul lui Dumnezeu.[1 2] Părinţii afirmă nu numai că omul a fost creat după chipul Logosului, Cel ce este însuşi Dumnezeu, ci că a fost creat după chipul Logosului întrupat, al lui Hristos, Dumnezeu-Omul, şi că prin facere .şi prin însăşi natura sa omul este menit să tindă cu întreaga sa fiinţă spre asemănarea cu Hristos.[3] Astfel, Sfântul Nicolae Cabasila scrie că: „Dintru început, aşa a fost adusă firea omului pe lume, pentru ca prin minte şi voinţă să ajungă făptură nouă; judecata minţii de aceea ni s-a dat, ca să putem cunoaşte pe Hristos, voinţa, ca să ne avântăm spre El, iar ţinerea de minte, pentru a-L purta în noi, toate acestea aşa fiind rânduite pentru că El a fost modelul după

[1] A sc vedea, de pildă: Sf. Irineu de Lugdunum, Contra ereziilor, V, 16, 2. Origen, Omilii la Cartea Facerii, I, 13. Tercullian, Despre învierea trupurilor, VI, 3-5. Sf. Atanasie cel Mare, Tratat despre întruparea Cuvântului, 3; Cuvânt împotriva elinilor, 2; Sf. Chirii al Alexandriei, Tâlcuire a sfintelor dogme, IV, Ed. Pusey, voi. 5, p. 558.

[2] Lucrul acesta este subliniat mai ales de Sf. Atanasie cel Mare.

[3] Cf. Sf. Macarie Egipteanul, Omilii duhovniceşti (col. III), XX, 1,2.

care am fost zidiţi. Căci nu Adam cel vechi a fost model

» *

(pardeigma) pentru Adam cel nou, ci cel vechi a fost luat după chipul Celui nou (cf. Rom. 5, 14) [...]. Pentru noi, care îl socotim de demult ca strămos, Adam cel vechi s-a făcut începătura firii omeneşti, dar pentru Cel care are în faţa ochilor toate făpturile chiar înainte de a-şi primi ele începutul vieţii, Adam cel vechi nu-i decât o imitare a lui Adam cel nou, zidit fiind acela după chipul şi asemănarea Acestuia"[1]. Putem spune, aşadar, că „omul năzuieşte spre Dumnezeu nu numai pentru dumnezeirea Mântuitorului, ci şi pentru firea omenească pe care a luat-o asupra Sa"[1 2]. Sfântul Grigorie Palama învaţă tot aşa: „însăşi zidirea omului dintru început după chipul lui Dumnezeu s-a făcut tot pentru Hristos, ca omul să poată la plinirea vremii să vadă în El chipul Celui după care a fost făcut"[3].

Hristos Se arată astfel a fi din veşnicie începutul şi sfârşitul (cf. I Cor. 8, 6; Apoc. 22, 13) firii omeneşti, după cum spune şi Sfântul Maxim

Mărturisitorul, atunci când vorbeşte despre unirea naturii dumnezeieşti cu natura omenească în ipostasul Cuvântului: ‚Acesta este sfârşitul fericit pentru care s-au întemeiat toate. Acesta este planul dumnezeiesc, gândit mai înainte de începutul a toate”[4].

în Persoana lui Hristos se manifestă deplin obârşia şi telul firii omeneşti, se arată cu claritate adevărata-i fiinţă şi menire. Chipul lui Dumnezeu din om, întunecat de păcatul dintâi, se arată iarăşi în Cel ce este fără de păcat, cu strălucirea pe care n-a avut-o în Adam mai înainte de

[1] Despre viaţa în Hristos, VI, 91-93.
[2] Ibidem.
[3] Omilie la Bobotează.
[4] Răspunsuri către Talasie, 60, PG 90, 621AB.

cădere; căci în Hristos chipul lui Dumnezeu sc descoperă în toată desăvârşirea Sa, deplin actualizat prin împlinirea cu totul a asemănării omului cu Dumnezeu, săvârşită în Persoana Sa prin unirea naturii dumnezeieşti cu natura omenească. Chipul şi asemănarea cu Dumnezeu din om sunt descoperite în deplina şi nestrămutata lor desăvârşire, aşa cum au fost voite de El dintru început, de însuşi Făcătorul, Cuvântul lui Dumnezeu făcut trup, El însuşi chip desăvârşit al Tatălui. în Adam s-a arătat numai chipul Modelului; în Hristos S-a arătat însuşi modelul; în Persoana Sa, Modelul Se uneşte cu chipul — fără amestecare şi fără despărţire —, îl restaurează şi-l urcă la desăvârşire prin însăşi această unire. Vorbind despre strălucitoarea arătare a chipului şi asemănării, adică despre revelaţia omului-dumnezeu în Dumnezeu-Omul, Sfântul Irineu de Lugdunum spune: „Adevărul tuturor acestora s-a arătat atunci când Cuvântul lui Dumnezeu S-a făcut om, facându-Se asemenea omului, şi pe om fa- cându-l asemenea Lui, pentru ca prin asemănarea cu Fiul omul să se facă iubit de Dumnezeu. Cu adevărat, în vremurile vechi bine se zicea că omul a fost făcut după chipul lui Dumnezeu, dar lucrul acesta nu se vedea, căci era încă nevăzut Cuvântul, după chipul Căruia a fost făcut omul; de aceea s-a şi pierdut lesne asemănarea. Dar când Cuvântul lui Dumnezeu S-a făcut trup, a făcut vădite şi chipul, şi asemănarea; a dat la iveală chipul în toată limpezimea lui, schimbându-Se El însuşi în cel ce era după chipul Său, şi a restaurat asemănarea într-un mod care nu mai suferea alunecare, facându-l pe om întru totul asemănător Tatălui celui nevăzut prin Cuvântul de-acum arătat si văzut”[1].

)

[1] Contra ereziilor, V, 16, 2.

în Hristos i se descoperă astfel omului arhetipul[1] naturii sale celei adevărate, modelul pe care de la facere, prin natura sa, este menit să-l înfăptuiască; căci, după cuvântul Sfântului Nicolae Cabasila, „Hristos a fost cel dintâi dintre toti si singurul care ne-a arătat în fiinţa Sa un chip de om adevărat şi fără scăderi, atât cât priveşte purtările, viata şi în toate celelalte privinţe”[1 2].

Este, aşadar, limpede că pentru a se împlini ca fiinţă, pentru a vieţui potrivit firii sale, adică pentru a vieţui desăvârşit, omul trebuie să se facă asemenea lui Hristos, să se împărtăşească de El şi să ajungă, în El, dumnezeu.[3] Numai în unirea cu Hristos îşi poate afla omul deplinătatea fiinţei sale, firea plenară şi neştirbită, sensul adevărat, cel dintâi şi cel de pe urmă al menirii sale, desăvârşirea lucrării şi a întregii sale vieţi. Numai în Hristos omul e ceea-ce-este-să-fie, deplin om, împlinindu -şi în întregime adevărata fire. „Hristos, spune Sfântul Maxim, întoarce firea la ceea ce este cu adevărat”[4]; iar Sfântul Gri- gorie de Nazianz scrie: „Prin Hristos, deplinătatea firii noastre este restaurată”. Pentru că omul este prin fire, potrivit obârşiei, alcătuirii şi menirii sale, o fiinţă hris- tologică şi teocentrică, numai întorcându-se spre Dumnezeu este cu adevărat om[5]; numai unindu-se deplin cu Hristos este om adevărat (ontos anthropos, după cuvântul Sfântului Grigorie de Nyssa) şi, am zice noi, om normal (pentru că normal este să fie om), deplin sănătos;

[1] „Hristos este Arhetipul a ceea ce suntem”, scrie Sf. Grigorie de Nazianz.

[2] Despre viaţa în Hristos, VI, 94.

[3] Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, Discursuri etice, IV, 586-592.

[4] TMcuire la Tatăl nostru, PG 90, 877D.

[5] Cf. Sf loan Gură de Aur, Omilii la I Corinteni, Di, 4\ Omilie la Calende, 3.

căci, după cum scrie Sfântul Grigorie Palama, „asemănarea cu Hristos este totuna cu sănătatea şi desăvârşirea sufletului”[1].

Raportând acum consideraţiile de mai sus la cele spuse despre logosul omului şi despre chipul lui Dumnezeu din el, putem zice că fiecare om — creştin sau necreştin, credincios sau necredincios — tinde prin însăşi natura sa, în mod inconştient, spre Hristos, ca spre ţinta şi împlinirea flintei sale. Tertullian a rostit acest adevăr în chi-
t
pul cel mai răspicat, spunând că sufletul este „prin firea
lui creştin”[1 2].
>

4. Harul

0 altă dimensiune a inconştientului „teofîl” din om o constituie harul dumnezeiesc de care se împărtăşeşte omul. Măsura şi felurile harului sunt diferite de la om la om, însă întotdeauna este vorba de unul si acelaşi har, dumnezeiesc după natura şi obârşia sa.

Pentru Sfântul Maxim Mărturisitorul, harul nu este numai ceva adăugat naturii, aşa cum îl concepe teologia medievală apuseană, care consideră natura „natură pură”[3]. însăşi natura omului şi simplul fapt de a fi sunt un dar al lui Dumnezeu.[4] Putem spune că prin însuşi actul creaţiei toate fiinţele se împărtăşesc în chip natural de Dumnezeu.[5] Harul este prezent şi lucrează înlă- untrul naturii lor. Astfel, Sfântul Maxim scrie că, din

[1] Cuvânt pentru cei ce se liniştesc cu evlavie, II, 1, 42.

[1] Apologeticul, XVII, 6.

[3] Cf. M. Doucet, op, cit., p. 227; H.U. von Balthasar, op. cit., p. 598.

[4] Vezi îndeosebi Capete despre dragoste, III, 25.
[5] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, Ambigua, 7, PG 91, 1080B.

tre lucrurile cărora li se poate atribui un logos al naturii, sunt unele în care acesta „s-a sădit prin har, ca o oarecare putere înnăscută, vestind cu putere pe Dumnezeu, Care este în toate”[1].

După Sfântul Maxim, orice făptură, potrivit logosului ei, există potenţial în Dumnezeu mai înainte de a fi vecii. Iar în fapt vine la existenţă, potrivit aceluiaşi logos, la vremea pe care Dumnezeu, în marea Sa înţelepciune, o socoteşte potrivită pentru ea.[1 2] Şi odată creată potrivit acestui logos al ei, tot prin el Pronia dumnezeiască o ţine în viaţă, îi actualizează potenţialităţile — făpturile înzestrate cu raţiune si liber arbitru contribuind si ele la » » >
această actualizare — si o conduce către El.[3] Dumnezeu
i
lucrează ca Proniator, dar totodată, necontenit, şi ca Ju- decător, dăruind cu înţelepciune fiecărei făpturi puterea naturală corespunzătoare propriei ei naturi.[4]

Fiinţând, făpturile îl arată pe Dumnezeu prin logoi lor, care rămân cuprinşi în Logos, Care, la rându-I, este şi El prezent în ei, şi prin aceasta ca şi întrupat în creaţie.[5] „Ascunzându-Se pe Sine pentru noi în chip negrăit în raţiunile lucrurilor, Se face cunoscut în chip propor

[1] Cele două sute de capete despre cunoştinţa de Dumnezeu şi icono- mia Fiuluiy I, 49, PG 90, 110A. A se vedea şi comentariul lui H.U. von Balthasar, op. cit.y p. 598.

[2] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, Ambigua, 7, PG 91, 1080A, 108 IA; 42, PG 91, 1328B.

[3] Ibidem, 7, PG 91, 1081C.

[4] Cf. H.U. von Balthasar, op. cit.y p. 131. Lars Thunberg, Microcosm and Mediator^ Lund, 1965, pp. 69-76. (Aici e vorba de Dumnezeu ca Judecător Care face nu „judecata cea mustrătoare a celor ce păcătuiesc”, ci pe „cea distribuitoare, care salvează şi defineşte lucrurile”, Ambigua$_t$ loc. cit. — n. trad.)

[5] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, Ambigua$_y$ 10, PG 91, 1128D- 1133A; 22, PG 91, 1257AB; 33, PG 91, 1285CD.

ţional prin fiecare din cele văzute [...], întreg, deodată, în toate atotdeplin şi întreg în fiecare şi nemicşorat; Cel nedivers şi pururi la fel, în cele diverse; Cel simplu şi necompus, în cele compuse; Cel fără de început, în cele supuse începutului; Cel nevăzut, în cele văzute, şi Cel nepipăit, în cele pipăite”[1].

Prezenţa lucrătoare a lui Dumnezeu în logoi făpturilor corespunde energiilor dumnezeieşti despre care vorbeşte teologia ortodoxă. Astfel, Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că mintea care s-a curăţit pe sine şi care vede mulţimea logoiAor din adâncul făpturilor contemplă „energiile lui Dumnezeu”[1 2]. Cu adevărat, tâlcuieşte el, „în fiecare raţiune a celor ce există deosebit, şi în toate raţiunile după care există toate, Se află

Dumnezeu” — Care însă nu e nicidecum vreuna dintre făpturi şi e mai presus de toate făpturile. „Fiecare energie dumnezeiască [...] indică prin ea [...] pe Dumnezeu în chip neîmpărţit, întreg”; dar, „întreg în toate în chip comun şi în fiecare din cele ce există în parte”, Dumnezeu rămâne „neîmpărţit şi nedivizat, fără să Se multiplice în chip variat cu deosebirile nesfârşite ale lucrurilor în care este [...], fără să Se contragă cu existenţa particulară a unuia, precum şi fără să contragă într-o întregime unică toate lucrurile deosebite, ci e cu adevărat totul în toate Cel ce niciodată nu iese din simplitatea proprie neîmpărţită”[3].

Energiile dumnezeieşti, ca împărtăşiri şi daruri ale lui Dumnezeu către făpturi, sunt numite îndeobşte „har”.

[1] Sf. Maxim Mărturisitorul, Ambigua$_y$ 33, PG 91, 1285CD.

[2] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, Ambigua, 22, PG 91, 1247A. Aceasta înseamnă că energiile sunt prezente în logoi făpturilor, dar logoi nu sunt, cum au crezut unii comentatori, înseşi aceste energii.

[3] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, Ambigua, 22, PG 91, 1257AB; cf. 35, 1289A.

Aceste energii dumnezeieşti care se manifestă în toate făpturile de la facere, în grade diferite, sunt prezente în om în cel mai mare grad, pentru că e întâiul între ele şi singurul făcut după chipul lui Dumnezeu. Energiile dumnezeieşti sunt prezente în logosul naturii umane, dar, desigur, şi în chipul lui Dumnezeu din om, care caracterizează fundamental acest logos al său, şi, de asemenea, în virtuţi, care, aşa cum am văzut, sunt, sub o anumită formă, prezente în natura sa.

5. Refularea inconştientului „teofil”

„Lepădându-ne de firea noastră cea dintâi, ne-am sălăşluit în întuneric”, spune Sfântul Antonie.[1] în urma păcatului strămoşesc, mintea {nous) omului s-a întunecat, ajungând, după cuvântul Sfântului Simeon Noul Teolog, „candela stinsă a sufletului”[1 2]. Şi omul a uitat că există în el această putere de a-L contempla, a-L cunoaşte şi a intra în legătură cu Dumnezeu, pentru că era desfigurată de lucrarea străină pe care şi-o luase, a cunoaşterii „lucrurilor acestei lumi”, potrivit înfăţişării lor, iar nu adevărului logos-xAux lor. Părăsind cunoaşterea realităţilor spirituale — din el şi din afara sa —, omul a început să creadă că ele nici nu există, după cum cel lipsit de vedere socoteşte că nici nu e lumină, de vreme ce n-o vede, şi nu-i crede pe cei care-i vorbesc de ea şi îi spun cum este.[3]

Adevărul si rostul duhovnicesc al mintii sale rămâ-
i i
nându-i de-acum neştiute (inconştiente), cu raţiunea învăluită în umbre şi conştiinţa întunecată din pricina pa

[1] Epistole, V, 1.

[2] Cateheze, 15.

[3] Ibidem.

timilor[1], omul căzut — de nu-i curăţit de păcate, izbăvit de patimi şi luminat de harul Duhului — nu se poate cunoaşte pe sine, nu-şi pricepe

adevărata natură, nu ştie de „omul cel tainic al inimii” (cf. I Petr. 3, 4).[1 2] In starea căzută în care se află neamul omenesc, „mulţi oameni — după cum spune Sfântul loan Gură de Aur — nu-şi cunosc nobleţea firii şi, în neştiinţa lor, se poartă ca nişte nebuni”[3]. Ava Isaac Şirul strigă, spunând: „Vai nouă, că nu ne cunoaştem sufletele noastre, nici la ce vieţuire am fost chemaţi!”.[4] Iar Sfântul Simeon Noul Teolog, arătând că, „acoperiţi fiind de patimi”, nu ştim ce-am fost[5], spune mai pe larg în altă parte: „păcatele noastre se ridică între noi şi Dumnezeu ca un zid”, pe care de nu-l vom „surpa sau sări [...], nu numai că nu putem cunoaşte pe Dumnezeu, dar nu vom şti nici măcar că suntem oameni. Fiindcă atâta vreme cât această despărţitură stă în picioare şi ne desparte de lumină, cum ne-am putea cunoaşte pe noi înşine că petrecem în întuneric, sau cum am putea recunoaşte în ce fel suntem, sau unde şi de unde suntem purtaţi, sau încotro suntem duşi, sau cine suntem cu adevărat?”[6]

[1] Cf. Sf. Atanasie cel Mare, Tratat despre întruparea Cuvântului, 32. Sf. Simeon Noul Teolog, Discursurile etice, IX, 437 ş.u. (oamenii au „urechile astupate, iar ochiul sufletului acoperit de patimi”); VI; Cateheze, 33, 93. Sf loan Gură de Aur, Despre demoni, II, 4. Clement Alexandrinul, Protrepticul (Cuvânt de îndemn către elini), X, 99, 1; 103, 1 («orbi cu mintea şi surzi cu înţelegerea»); XI, 114, 1 («uitarea adevărului [...], neştiinţa şi întunericul stau ca o ceaţă în faţa ochilor noştri».

[2] Cf Sf Macarie Egipteanul, Omilii duhovniceşti (col. II), XI, 4.

[3] Tâlcuire la psalmul 9, 8.

[4] Cuvinte despre sfintele nevoinţe, XVII.

[5] Cateheze, XVII, 26.

[6] Discusuri teologice, I, 254.

Prin cădere, omul n-a pierdut chipul lui Dumnezeu, care defineşte structura fundamentală a fiinţei sale; în urma păcatului dintâi însă, chipul s-a înceţoşat şi rămâne nevăzut. Asa că omul nu-si cunoaşte natura deiformă

» y >

şi nu ştie că îl are pe Dumnezeu stând de faţă prin chipul Său sădit în el.

Tot aşa, mişcarea spre asemănarea cu Dumnezeu, firească în om prin sămânţa virtuţilor, este reprimată şi rămâne nevăzută. Şi pentru că patimile se nasc prin folosirea contra naturii a facultăţilor omeneşti — a căror lucra-

> y

re conform naturii naşte, dimpotrivă, virtuţile —, putem spune împreună cu Ava Isaac Şirul că „patimile sunt un perete în faţa virtuţilor ascunse ale sufletului. Şi de nu cad acestea [...], nu se văd cele dinăuntru”[1]. La rândul său, Sfântul Atanasie cel Mare scrie că sufletul omenesc a căzut în uitarea celor dumnezeieşti[1 2] si „întorcându-se de la bine şi uitând că este după chipul lui Dumnezeu celui bun, nu a mai văzut prin puterea din el pe Dumnezeu-Cuvântul, după Care a fost făcut. Şi ajungând în afară de sine, cugetă şi dă chip celor ce nu sunt. Căci oglinda sufletului, singura prin care putea vedea chipul Tatălui, ascunzând-o în cutele poftelor trupeşti, nu mai vede ceea ce trebuia să cunoască şi să cugete sufletul”[3].

Dumnezeu e însă necontenit de fată în sufletul fie-
>
cărui om, ohiar dacă acesta nu ştie sau mai degrabă nu vrea să ştie de El. în realitate, spune Sfântul loan Gură de Aur, „nimeni nu poate să fugă de Dumnezeu”[4]. De

[1] Cuvinte despre sfintele nevoinţe, LXVIII.

[2] Cuvânt împotriva elinilor> VIII. A se vedea şi Tratat despre întruparea Cuvântului, XI: „Oamenii, ajunşi fără de minte [...], au tulburat atât de mult sufletul lor, încât au uitat de cunoştinţa de Dumnezeu”.

[3] Cuvânt împotriva elinilor, VIII.

[4] Omilii despre pocăinţă, II, 3.

aceea, putem spune că fiecare om, în adâncul inimii sale, tinde spre Dumnezeu şi este într-un anume fel unit cu El, chiar dacă nu vrea să-L recunoască drept Dumnezeul său. Căci sufletul omului, după cuvântul lui Tertullian, este „creştin prin firea sa”[1]. Evagrie Ponticul spune: „credinţa este un bun firesc, pe care îl au până şi cei care n-au ajuns încă să creadă în Dumnezeu”[1 2]. Prin prezenţa Sa lucrătoare în însăşi firea omului, Dumnezeu nu istoveşte să i Se înfăţişeze acestuia, pentru a fi recunoscut de el, fără a-l sili însă în vreun fel. Dar omul, cu forţa patimilor respinge (refulează) „îmboldirile” necontenite ale harului care lucrează în adâncul său, îsi astupă urechile la chemările Duhului, se împotriveşte lui Dumnezeu.

Cugetând la simţirile sufletului său mai înainte de a-L afla pe Dumnezeu, Fericitul Augustin înfăţişează cu limpezime această rezistenţă: „Sufletul meu bolnav, care nu se putea însănătoşi decât prin credinţă, [...] refuza să fie îngrijit, împotrivindu-se mâinilor Tale, Doamne, Care ai gătit leacurile credinţei”[3]. Intr-un mod asemănător, Sfântul Irineu spune şi el că: „Lipsiţi de orice folos si cu totul nenorociţi sunt cei care nu vor să vadă
i >
lucruri atât de limpezi şi adevărate, fugind de lumina adevărului şi orbindu-se singuri, asemenea nefericitului Oedip”[4]. Sfântul Simeon Noul Teolog zice tot aşa: „Ca vipera, ne-am astupat urechile, şi ne-am făcut ase-

[1] Apologeticul, XVII, 6.

[2] Tratatulpractic, 59. Clement Alexandrinul (Stromatey VII, 10) spune tot aşa: „Credinţa este un bun sufletesc”. Iar Sf. Atanasie cel Mare, în Viaţa Cuviosului Părintelui nostru Antonie (LXXVI) scrie: „credinţa se naşte din simţirea sufletului”.

[3] Convorbiri duhovniceşti VI, 4.

[4] Contra ereziilor, V, 13, 2.

menea surzilor si muţilor, ca nişte morţi, orbi la simtiri- le sufletului”[1]. „Fiind noi sfârsiti, schilodiţi si răniţi, nu purtăm grijă de vindecarea noastră, râvnind în tot chipul mai degrabă să nu facem nimic”[1 2], adaugă el, arătând astfel cum omul în care domnesc nenorocitele urmări ale păcatului strămoşesc şi ale patimilor sale se sileşte

chiar să uite de Dumnezeu si de harul Său.
>

Tot ce face omul stăpânit de patimi slujeşte acestei respingeri şi împotriviri şi-l „ajută” să se ţină departe sau chiar să fugă de El, să şi-L ascundă, fugind în acelaşi timp de sine însuşi, refuzând să-şi recunoască adevărata natură si netinând, aşadar, seama de însemnătatea aces- tei recunoaşteri pentru viaţa sa.

Conştiinţa morală, „glasul cel tainic, care, limpede şi răspicat, strigă din adâncul firii noastre, unde l-a sădit Dumnezeu, asemenea unui stăpân al casei, învăţân- du -ne ce-i bine şi ce-i rău”[3], a fost şi ea nesocotită de oameni, „înăbuşită şi călcată în picioare prin înaintarea păcatului”[4]. Ea nu încetează însă să le arate oamenilor ce e bine si ce e rău[5], dar atârnă de voia lor s-o lase să grăiască liber sau „s-o înăbuşe din nou”[6]. Atunci cele grăite de ea sunt tulburi şi nedesluşite, spune Ava Do-

[1] Cateheze, XXVIII, 220.

[2] Tratatele eticey 7, 287.

[3] Sf. loan Gură de Aur, Omilii la statui, XII, 3; cf. 4; XIII, 4. Ava Dorotei, învăţături de suflet folositoarey III, 40: „Când a făcut Dumnezeu pe om, a sădit în el ceva dumnezeiesc, ca un gând fierbinte şi luminos, având calitatea unei scântei care luminează mintea şi arată acesteia deosebirea binelui de rău. Aceasta se numeşte conştiinţă şi ea este legea firii lui”). Ava Varsanufie, Epistole, 158. Origen, Tâlcuire la Romani, PG 14, 108 IA.

[4] Ava Dorotei, loc. cit.

[5] Cf. Sf. loan Gură de Aur, Omilii la statui, XIII, 4.

[6] Ava Dorotei, loc. cit.

rotei, arătând câtă putere au patimile de a întuneca lumina conştiinţei. „Când conştiinţa noastră ne spune să facem aceasta sau aceasta, şi dispreţuim glasul ei, şi iarăşi ne spune, şi nu facem, ci rămânem călcând-o pe ea, o înăbuşim, şi nu mai poate să ne vorbească limpede de sub povara aşezată asupra ei. Ci,.ca o lampă afumată, începe să ne arate lucrurile tot mai înceţoşat şi mai întunecos”[1]. Şi aşa, mereu înăbuşită, conştiinţa morală ajunge neştiută (inconştientă): „Şi datorită înaintării păcatului, nimeni nu-şi mai poate vedea limpede faţa sa, ci aşa ca într-o apă tulburată de multe gunoaie. Astfel, nu mai simţim cele ce ni le spune conştiinţa noastră, încât ni se pare aproape că nici n-o mai avem. Dar nu e nimeni care să n-o aibă. Căci e ceva dumnezeiesc, precum am spus, şi nu piere niciodată, ci pururi ne aduce aminte de ceea ce suntem datori. Dar noi n-o mai simţim, din pricină că, aşa cum am zis, o dispreţuim şi o călcăm

A * * yjy

in picioare . [1 2]

[1] Ibidem.

[2] Ibidem.

VII

INCONŞTIENTUL „DEIFUG”

Necunoscând înălţimea duhovnicească a firii sale,

omul căzut nu-şi ştie nici starea de cădere, nici patimile în care zace — adică bolile sufletului său — si nimic din cele care ţin de ele (pornirile şi cugetele rele).

Mulţi Părinţi vorbesc despre această neştiinţă. Astfel, Sfântul Macarie cel Mare arată că celor mai multi oameni le rămân neştiute rănile pricinuite lor de păcatul cel dintâi: „Păcatul care a intrat prin Adam, fiind ca o putere gândită a lui Satan, a semănat toate relele; el acţionează în ascuns în omul cel lăuntric si în minte si războieşte gândurile. Oamenii nu ştiu că sunt împinşi de o putere străină, socotesc că acestea sunt lucruri fireşti şi cugetate de ei. [...] Lumea suferă de patimă vicleană, şi nu ştie.”[1] Tot aşa vede lucrurile şi Sfântul Simeon Noul Teolog, spunând că patimile sunt adânc de neştiinţă şi izvorâtoare de neştiinţă: „Atât de stăpâniţi suntem de patimi şi am ajuns într-o asemenea întunecare şi neştiinţă, încât nu mai simţim nici măcar starea în care ne aflăm, nu mai ştim nici măcar că făptuim cele rele”[1 2].

[1] Omilii duhovniceşti, XV, 49-50 (în rom., în voi cit.y p. 170).

[2] Cateheze, III, 201.

INCONŞTIENTUL SPIRITUAL

„Aşa-i de întunecat ochiul sufletului, ca nu-şi vede rănile şi muşcăturile”[1], spune un alt Părinte. Unuia care-l întreba pentru ce se îngrijesc oamenii atât de mult de tămăduirea bolilor trupului şi nu iau seama deloc la bolile sufletului, loan din Singurătate îi răspunde că din pricina păcatului „nu mai aud, nici nu mai văd şi, nesimţitori ca morţii, nu se milostivesc de sufletul lor”[1 2]. „Ca unii ce suntem în aceste boli — scrie Sfântul loan Scăra- rul —, nu putem să le vedem în noi, fie din pricina neputinţei, fie din pricina unei adânci înstăpâniri a noastre de către ele, de mai înainte”.[3] Ava Isaac Şirul spune şi el că „mulţi fiind bolnavi, nu ştiu nici măcar că sunt bol- navi [...]. Şi cei mai mulţi dintre oameni, bolind, se dau drept sănătoşi”[4]. Iar Sfântul loan Gură de Aur, la rândul său, scrie: „cel dedat patimilor, adormit ca de beţie, nu ştie că-i bolnav”[5]. Iar în altă parte o spune şi mai răspicat: „Toate aceste rele care ne copleşesc, noi nici nu le simţim [...]. Şi prin nesimţirea noastră ne asemănăm nebunilor care zic şi fac multe lucruri primejdioase şi ruşinoase, şi nu numai că nu roşesc din pricina lor, dar se mai şi laudă cu ele, socotindu-se mai cu minte decât toti ceilalţi din jurul lor. Da, chiar aşa este şi cu noi: ne purtăm ca unii care sunt bolnavi, fără să ştim că suntem bolnavi”[6].

Neştiind că boleşte, omul căzut nu se îngrijeşte de tămăduirea sa[7], socotind că n-are nevoie de leacurile pe

[1] Apoftegme, CSP V, 1.

[2] Dialogul despre suflet si patimile omeneşti, Ed. Hausherr, p. 51.

[3] Scara, XXVI, 46.

[4] Epistole, IV.

[5] Omilii la Romani, IX, 5.

[6] Despre zdrobirea inimii, 1,1.

[7] Cf. Sf. loan Gură de Aur, Omilii la Romani, XI, 5.

care e îndemnat să le primească.[1] „Mulţi sunt cei care nu-şi simt patimile. Şi pentru că nu le simt, nici nu doresc să se vindece de ele”, scrie Ava Isaac.[1 2] „Cum va primi să fie vindecat cel ce nu crede defel că zace în boală sau în cădere?”, se întreabă Sfântul Simeon Noul Teolog.[3] Şi neştiindu-se bolnav, boala îi sporeşte. „Cea mai rea boală este cea care te macină fără s-o ştii”, spune Sfântul loan Gură de Aur[4], iar în altă parte: „a nu te cunoaşte pe tine este cea mai mare nebunie şi turbare”[5].
Simpla cunoaştere a adevăratei sale naturi şi, aşadar, a căderii sale nu este însă de-ajuns pentru ca omul să-şi descopere pe dată adâncul fiinţei. Până şi creştinul, care primeşte prin credinţă şi harul Duhului puterea de a se cunoaşte, nu-şi ştie toate patimile care zac în el; aceasta cere împlinirea multor condiţii, şi arareori se dă pe dată. Chiar şi celui care se nevoieşte să-şi afle patimile şi să se curătească de ele, multe îi rămân tăinuite vreme îndelun- »
gată, iar altele i se arată numai în parte. Sfântul Macarie spune de multe ori că răul moştenit prin păcatul dintâi e adânc înrădăcinat în sufletul omului şi întins peste tot.[6] Diavolul lucrează mai cu seamă în adâncul inimii, în chip nevăzut: „Şarpele se cuibăreşte în partea cea mai adâncă a minţii şi în adâncul cugetelor tale, în aşa-zise-
le cămări si locuri de odihnă ale sufletului. Cu adevă-)
rat, inima este un abis”[7]. Câtă vreme omul nu împlineşte desăvârşit toate poruncile lui Iisus, patimile îi rămân,

1 Cf. idem, Apologia vieţii monahale, III, 9.
2 Cuvinte despre sfintele ne voinţe, XXX.
3 Cateheze, VII, 89.
4 Omilii despre pocăinţă, VI, 1.
5 Tâlcuire la psalmul 9, 9.
6 Cf. Omilii duhovniceşti (Col. II), XV, 21.

[1]Ibidem,YN11,15.

cu totul sau în parte, neştiute, căci, după cum tâlcuieş- te Sfântul Simeon Noul Teolog, el are un soi de văl pus pe inimă (cf. II Cor. 3, 15-16), care-l împiedică să se cunoască deplin.[1] Evagrie Ponticul, Sfântul loan Casian şi Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbesc despre „patimile ascunse în suflet”[1 2], loan din Singurătate despre „mişcările firii noastre celei ascunse”[3], despre „relele tăinuite”[4] şi de „fiinţa cea ascunsă” a omului[5] sau despre „cele ascunse în adâncurile inimii”[6], Sfântul loan Scărarul despre „întunecarea din lăuntru cea nevăzută”[7]. Sfântul Grigorie cel Mare vorbeşte şi el despre „patimile ascunse în ascunzişurile cele mai de taină ale inimii”[8]. Evagrie iarăşi arată că „multe patimi neştiute se ascund în sufletele noastre”[9]. Sfinţii Maxim, Talasie şi Isihie Sinaitul spun acelaşi lucru cu aproape aceleaşi cuvinte.[10 11] în acelaşi sens, Sfântul loan Casian face aluzie la seminţele patimilor care stăruie în tainita inimii, dosite în cotloanele ei cele mai adânci.[11]

1 Cf. Cateheze, XIV, 80); Tratatele etice, I, 12, 209.

[2] Cf. Evagrie Ponticul, Capete gnostice, VI, 52. Sf loan Casian, Convorbiri duhovniceşti, XIX, 12. Sf Maxim Mărturisitorul, Capete despre dragoste, II, 31; III, 78; IV, 92.

[3] Dialogul despre suflet si patimile omeneşti, Ed. Hausherr, p. 92.

[4] Ibidem, p. 50.

[5] Ibidem.

[6] Ibidem, p. 91.

[7] Scara, XXVI, 7.

[8] Omilii la Iov, V, 46.

[9] Capete gnostice, VI, 52.

[10] Sf Maxim Mărturisitorul, Capete despre dragoste, IV, 52:: „Multe patimi sunt ascunse în sufletele noastre". Talasie Libianul, Patru sute de capete despre dragoste, înfrânare şi petrecerea cea după minte..., III, 30: „In sufletele noastre se ascund patimi foarte rele". Isihie Sinaitul, Cuvânt despre trezvie şi virtute, 72: „Multe patimi sunt ascunse în sufletele noastre".

[11] Convorbiri duhovniceşti, XXII, 3.

INCONŞTIENTUL „DEIFUG

Marcu Ascetul spune că în inimă foiesc patimi, care-s ca şerpii ce se strecoară prin case,[1] şi vorbeşte despre „poftele ce se mişcă în lăuntru"[1 2]. El învaţă că orice patimă veche de care nu s-a curăţit omul deplin dormitează în el, vădindu-se îndată ce se iveşte prilejul[3]. Astfel, vorbeşte despre „cugetele rele pe care le tăinuim în noi"[4], „cugete ascunse tăinuite în suflet"[5], de „roiul patimilor ascunse în lăuntru"[6], între care evidenţiază, asa cum am văzut, uitarea, trândăvia şi neştiinţa, „patimi mai stricăcioase decât toate celelalte, necunoscute multora, care socotesc că nici n-ar fi rele"[7]. însuşi Sfântul Pavel vorbeşte despre cele ascunse ale inimii (cf. I Cor. 14, 25) şi despre cele ascunse ale oamenilor (cf. Rom. 2, 16). Iar Psalmistul îi cere lui Dumnezeu: De cele ascunse ale mele curăteste-mă, că, spune, greşelile cine le va pricepe? (Ps. 18, 13).

Fireşte că patimile sunt cunoscute după măsura luminării duhovniceşti. Celor care trăiesc departe de Dumnezeu, ele le sunt cu totul ascunse sau se vădesc numai în manifestările lor cele mai grosolane; celor care se apropie de El şi-I împlinesc poruncile, li se arată din ce în ce mai limpede, în lumina Duhului Sfânt. în această privinţă, e o mare distanţă între cel păcătos, cu totul orb

A

în această privinţă, şi cel care sporeşte în nevoinţe. In

[1] Despre legea duhovnicească, 179.

[2] Ibidem.

[3] Cf. Despre cei ce cred că se îndreptează din fapte, 85, 119, 190.

[4] Disputa cu un scolastic, 16.

[5] Ibidem.

[6] Epistolă către Nicolae Monahul, 4. Cf. 10: „patimile cele mai adânci şi mai lăuntrice, mai greu de surprins [...], care acoperă şi întunecă sufletul".

[7] Ibidem, 13. Cf. 10

INCONŞTIENTUL SPIRITUAL

vreme ce primul, având ca măsură obişnuita păcătoşenie a lumii, socoteşte că n-are nici o patimă, nevoitorul le zăreşte pe cele tăinuite în cutele cele mai ascunse ale sufletului său. Astfel, Sfântul Macarie cel Mare spune: „Câtă vreme cineva este reţinut de lucrurile cele văzute ale acestei lumi, este încurcat cu diferite legături pământeşti şi este mânat de patimile cele rele, nici măcar nu ştie că înlăuntrul său mai există o luptă, o bătălie şi un război. Abia atunci când se ridică la luptă şi se eliberează de legăturile văzute ale acestei lumi [...], când începe să stăruiască în poruncile Domnului, lepădându-se de lumea aceasta, abia atunci poate omul să cunoască lupta lăuntrică a patimilor care se ridică în el, războiul lăuntric şi cugetele cele viclene. Dacă nu se ridică la luptă, după cum am spus mai înainte, dacă nu se leapădă de lume, dacă nu se dezbară din toată inima de poftele cele pământeşti şi dacă nu vrea să se lipească cu totul, din toată inima, de Domnul, nu cunoaşte vicleniile ascunse ale duhurilor răutăţii, nici patimile cele ascunse în el, ci este străin de el însuşi, neştiind că poartă în sine rănile patimilor ascunse”[1]. Folosindu-se de o comparaţie sugestivă, Sfântul Casian Romanul arată deosebirea dintre puterea de străvedere a nevoitorului şi a celui trândav: „Să presupunem că au intrat într-o casă mare, cu multe lucruri, unelte, vase, doi oameni: unul cu vederea bună, iar altul bolnav de ochi. Cel ce nu poate vedea totul va spune că în casă nu sunt decât dulapuri, paturi, scaune, mese şi altele, pe care le-a identificat nu atât cu ochii, cât pipăindu-le. Dimpotrivă, cel cu ochi sănătoşi vede chiar şi cele mai ascunse lucruri şi spune că în acea casă sunt multe lucruri mari, încă nenumărat de multe alte

[1] Omilii duhovniceşti, XXI, 4. Cf. 5.

lucruri foarte mici, care, dacă ar fi strânse grămadă, ar egala sau chiar ar întrece prin mulţimea lor pe cele puţine, pe care le pipăie cel cu vederea slabă. Aşa sunt sfinţii t are, ca să zic aşa, văd bine. Ei, având cea mai mare dorinţă de desăvârşire, chiar pe acelea pe care ochii întunecaţi ai minţii noastre nu le văd, le zăresc în ei repede si le osândesc foarte aspru. Acolo unde, după judecata noastră de trândavi, nu-i nici o urmă de cel mai mic păcat care să le fi întinat albul conştiinţei, ei se văd plini de inulte pete”. Dimpotrivă, „cei care îşi acoperă ochii inimii lor cu veşmântul gros al păcatelor şi, după cuvântul Mântuitorului văzând, nu văd, şi auzind, nu aud, nici nu înţeleg (Mt. 3, 13), abia dacă zăresc în adâncul inimii lor păcatele mari şi aducătoare de moarte, darămite să-şi dea seama cum se strecoară cugetele vinovate sau acele porniri ascunse şi necurate, care împung sufletul prin ispite uşoare şi tăinuite şi-l robesc prin rătăcirea cu gândul.”[1] Să observăm că dintre toate patimile, mândria întunecă cel mai mult conştiinţa omului si-l face neştiutor (inconsti- ent) de păcatele sale, fie ele mărunte ori subtile, fie grave. „Trufia — scrie Sfântul loan Scărarul — pricinuieşte uitarea greşelilor”[1 2]. „Mulţi dintre cei mândri nu se cunosc pe ei şi, socotind că sunt nepătimaşi, şi-au văzut sărăcia sufletului în ceasul ieşirii din viaţă.”[3] De mândrie e legată „îndreptăţirea de sine” a celui care, pus în faţa păcatului, nu vrea să si-l recunoască, refuză să si-l ştie.

Deplina necunoaştere a propriilor păcate sau cunoaşterea lor în parte nu se datorează întotdeauna lipsei de tre- zvie duhovnicească. Adesea, după cum arată Sfântul Ma

[1] Convorbiri duhovniceşti, XXIII, 6. Cf. 7.

[2] Scara, XXII, 23.

[3] Ibidem, 27.

xim Mărturisitorul[1], patimile dormitează, şi lucrarea lor sc opreşte pentru o vreme mai lungă sau mai scurtă, facân- du-l până şi pe cel sporit duhovniceşte să creadă că a scăpat de acele patimi care nu au mai ieşit la iveală sau care chiar nu i s-au arătat niciodată. Şi aşa ajunge să se bucure de o stare de pace a sufletului cu totul vană şi iluzorie.

Pentru că pe lângă adevărata pace a sufletului izvorâtă din nepătimire — la care ajunge cel aflat pe culmile nevointei, atunci când cu adevărat s-a izbăvit de orice patimă —, există, după cum spune Evagrie, o pace înşelătoare, creată de retragerea demonilor[1 2], atunci când sunt încredinţaţi că au pus stăpânire pe suflet. Adică atunci când în sufletul omului fie mândria, fie slava deşartă ia locul tuturor celorlalte patimi.

Se poate, iarăşi, ca glasul conştiinţei să fie înăbuşit de noianul de treburi şi frământări lumeşti în care-i prins omul, iar patimile să-i fie acoperite de grijile de zi, care nu-l lasă să-şi vadă răutatea sufletului.[3] „Din pricina trupului, sufletul e distras şi uită de patimi", spune în acest sens Ava Dorotei.[4] Dar, adaugă el, „să vină careva dintre voi, să-l închid într-o chilie întunecoasă, să nu mănânce, să nu bea, să nu doarmă, să nu se întâlnească cu nimeni, să nu cânte psalmi, să nu se roage, să nu-şi amintească deloc de Dumnezeu numai trei zile, si va afla ce fac patimile cu el."[5]

Când se leapădă de traiul acestei lumi şi începe să ducă viată duhovnicească, tot asa, cel mai adesea în om

[1] Capete despre dragoste, II, 40.

[2] Tratatul practic, 57.

[3] Nu putem să nu ne gândim aici la „divertismentul" pascalian.

[4] învăţături de suflet folositoare, XII, 2.

[5] Ibidem.

se trezesc şi-şi arată puterea patimi pe care nu şi le ştia sau le socotea firave. „Să nu ne mirăm — spune Sfântul loan Scărarul — văzânclu-ne în arena nevointei, la înce- put, mai pătimaşi decât în viaţa din lume. [...] Căci fiarele ascunse mai înainte nu se arătau."[1] Iar Sfântul Ta- lasie Libianul, la rândul său, scrie: „In sufletele noastre se ascund patimi foarte rele. Ele se dau însă pe faţă abia atunci când sunt îndepărtate lucrurile (cele lumeşti)."[1 2]

îndeobşte ispitele îi descoperă omului ce patimi neştiute zac în el. „Sunt multe patimi în suflet pe care nu le ştim până ce nu vine ispita să ni le arate", arată Evagrie.[3]

Tot aşa, adesea omul nu-şi cunoaşte patimile câtă vreme nimic nu le stârneşte ori răscoleşte. De n-are cugete pătimaşe, care sunt puii

patimilor, nu înseamnă că ele au pierit, ci doar că nu-i de faţă lucrul care le aţâţă. „Alt- ceva este a te izbăvi de gânduri, şi altceva a te elibera de patimi. Adeseori se izbăveşte cineva de gânduri când nu sunt de faţă acele lucruri faţă de care are anumite patimi. Dar patimile se ascund în suflet, iar când se arată lucrurile, ies la iveală", spune Sfântul Maxim Mărturisitorul.[4] Aceasta o ştiu prin cercarea lucrului anahoreţii. Câtă vreme sunt departe de lume, se cred mântuiţi de patimile care privesc mai cu seamă legătura cu ceilalţi; însă odată ieşiţi din singurătatea lor, acestea izbucnesc cu şi mai mare tărie decât înainte. „Negreşit, orice patimi nevindecate vom duce în pustie, le vom simţi acoperite în noi, şi nu sugrumate", scrie Sfântul loan Casian.[5] „Câte un om

[1] Scara, XXVI, partea a Il-a, 67.

[2] Trei sute de capete despre dragoste, înfrânare şi petrecerea cea după minte, III, 30.

[3] Capete gnostice, VI, 52.

[4] Capete despre dragoste, III, 78.

[5] Aşezăminte le mănăstireşti, VIII, 18.

pare răbdător şi sfios până s-a întovărăşit cu cineva, dar, cum s-a ivit prilej de iritare, îl şi vezi revenit la firea lui de mai înainte. Păcatele ce stăteau ascunse au şi irupt ca nişte cai lară zăbală, care, după o prea lungă odihnă, ţâşnesc din grajd năvalnic cu atâta sălbăticie, că aduc pierzarea celui ce-i mână. Intr-adevăr, încetând toate legăturile cu semenii, şi mai mult se aprind în noi'patimile, dacă n-au fost cu totul sugrumate mai înainte."[1]

Această învăţătură a Sfântului loan Casian pune în lumină faptul că patima, până ce nu este smulsă din rădăcină, nu numai că vieţuieşte mai departe în suflet, dar şi sporeşte, fără ca omul s-o ştie; şi, tot crescând, capătă o asemenea putere, încât, de i se pune înainte lucrul poftit, izbucneşte cu cea mai mare violenţă. Aceasta însă numai dacă, lipsit de trezvie, omul o lasă în voie şi nu se face stăpân al ei, cu ajutorul harului dumnezeiesc.

In Convorbiri duhovniceşti, Sfântul loan Casian arată din nou că şi atunci când nu află prilej să se manifeste patimile viază[1 2] şi se întăresc în chip neştiut dacă n-au fost deplin stârpite sau cel puţin războite: „Să ştim că, de ne retragem în locuri îndepărtate sau singuratice lară să ne fi curăţit de toate păcatele, nu înseamnă că, nemaiputând lucra acolo, ele nu există în continuare în noi ca dorinţe, noi am împiedicat numai efectele, dar patima nu s-a stins nicicum. Rădăcina păcatelor rămâne ascunsă în noi, dacă n-a fost cu totul smulsă, şi simţim după anumite semne că trăieşte încă în noi. Dar ce zic: trăieşte? Se întinde şi sporeşte tot mai mult". Aşadar „să ştim bine că nu pofta păcatului ne lipseşte, ci înfăptuirea lui. Să ne adunăm nu

[1] Ibidem.

[2] Fiind recunoscute după anumite semne, dintre care câteva ne sunt înfăţişate ca exemplu (Convorbiri duhovniceşti, XIX, 12).

mai câteva zile împreuna cu alţi oameni, şi îndată aceste patimi ies din hrubele simţurilor noastre, dovedind ca nu se nasc atunci când au ţâşnit, ci că abia atunci au putut ieşi la iveală, după ce mult timp stătuseră ascunse.”[1]

Vedem de aici că reacţiile pătimaşe ale omului nu sunt produse, aşa cum se crede cel mai adesea, de circumstanţele exterioare. întâmplările — sau lucrurile în general — exterioare nu fac decât să dea patimilor tăinuite în suflet prilejul de a se da pe faţă. Fiecare — învaţă Apostolul Iacov — este ispitit si momit de însăşi poftă sa (Iac. 1, 14). Iar Sfântul loan Casian atrage luarea-amin- te asupra faptului că: „Negreşit, nimeni nu e împins la păcat fiind aţâţat de păcatul altuia, dacă n-ar avea închisă în inima sa hrana păcatelor, şi nici nu trebuie să credem că cineva a fost amăgit dintr-odată, când, la vederea frumuseţii femeieşti, a căzut în iadul poftei trupeşti, ci mai degrabă că această vedere a fost doar prilejul care a dat pe faţă boala care clocea neştiută în sufletul lui.”[1 2] La rândul său, Ava Dorotei spune că e curată amăgire şi judecată greşită să creadă cineva că pricina tulburării sale e aproapele: „Se întâmplă că cineva se vede pe sine şe- zând în pace şi în linişte, dar, când îi spune un frate un cuvânt care-l supără, se tulbură şi socoteşte de aceea că pe drept cuvânt se supără, zicând: De nu venea şi nu-mi vorbea şi nu mă tulbura, n-aş fi păcătuit. Dar aceasta este un lucru de râs şi un fel strâmb de a judeca. Căci oare cel ce i-a spus lui acel cuvânt a sădit în el patima? Nu, acela doar i-a arătat lui patima ce era în el [...]. Că şedea în pace, cum socotea el, dar înăuntru lui avea patima şi nu ştia. A fost de ajuns să-i spună fratele acela un singur cuvânt şi a dat la iveală murdăria ascunsă în inima

[1] Convorbiri duhovniceşti, XIX, 12.

[2] Aşezâmintele mănăstireşti, IX, 6.

sa”.[1] Dând un exemplu asemănător, Sfântul loan Casian spune şi el tot aşa: „Când cineva învins de o nedreptate se aprinde de focul mâniei, trebuie să credem că pricina acelui păcat nu este neajunsul pagubei suferite, ci mai degrabă vădirea slăbiciunii ascunse.”[1 2]

în fine, trebuie să subliniem caracterul profund patogen al patimilor neştiute (inconştiente). Chiar ştiute, patimile vatămă grav sufletul, dar cel puţin omul poate să se lupte cu ele. Cele ascunse însă — fie că ele se ascund, fie că ne sunt ascunse, fie că ni le ascundem noi — fac si mai rău omului, îmbolnăvind grav sufletul, după cum învaţă Sfinţii Părinţi. Ele îl rod, îl macină şi-l surpă puţin câte puţin, pe tăcute, cu atât .mai mult şi mai tare, cu cât sunt lăsate să crească si să se întărească în voie. Gândurile ascun-
i
se „rod inimile”— spune Sfântul loan Casian[3]; şi, în altă parte, aminteşte de cuvântul lui Ava Theon despre „puterea gândurilor ascunse asupra noastră, despre natura lor şi despre robia groaznică în care ne ţin câtă vreme rămân nemărturisite”.[4] Iar în Pateric citim că „gândurile de se tăi- nuiesc, se vor înmulţi şi întări [...]. Şi după cum lemnul e mâncat de vierme, tot aşa inima o strică gândurile rele.”[5]

E de la sine înţeles, aşadar, că rostul cel dintâi al lu- crării de tămăduire a omului căzut este acela de a scoate la lumina zilei patimile care zac în el şi de a-l face deplin conştient de ele.

i

[1] învăţături de suflet folositoare, VII, 4.

[2] Convorbiri duhovniceşti, XVIII, 13.

[3] Aşezâmintele mănăstireşti, IV, 9.

[4] Convorbiri duhovniceşti, II, 11.

[5] Apoftegme, N 592/50.

VIII

INCONŞTIENTUL SPIRITUAL ŞI TERAPEUTICA SA

1. Inconştientul spiritual şi patologia sa

Cele două forme de inconştient despre care am vorbit nu sunt ambele patologice şi nu sunt patogene în
acelaşi fel.

*

Insă simpla lor coexistenţă constituie pentru om o sursă de dualitate, de contradicţie si de conflict. Nu-i om să nu simtă într-un fel sau altul, cu o acuitate mai mare sau mai mică, în chip dureros şi neliniştitor această dualitate de tendinţe contradictorii. E hrana de zi cu
t
zi a literaturii, o aflăm în fiecare pagină a lui Dostoiev- ski... Pascal, unul dintre acei filosofi si scriitori care au sesizat limpede această contradicţie, a intuit cu justeţe că ea îsi are obârşia în „dubla natură" a omului: una că- zută, şi alta originară, ruinată, dar nu nimicită.

„Ce mai himeră este şi omul ăsta? Ce lucru nemaiîntâlnit, ce monstru, ce haos, ce îngrămădire de împotriviri, ce miracol?! Judecător a toate, vierme neştiutor; vistiernic al adevărului, cloacă de îndoială şi greşeli; slavă şi lepădătură a universului. [...] Cunoaşte, aşadar, trufaşule, ce paradox eşti pentru tine însuţi. Smereşte-te, minte nevolni-

că; fire nătângă, taci; cunoaşte că omul întrece omul infinit de mult, şi află de la stăpânul tău adevăratu-ţi rang, pe care nu ţi-l ştii. Ascultă-L pe Dumnezeu. Căci, pe scurt, de n-ar fi ajuns omul stricăcios, parte avea, în nevinovăţia sa, în chip încredinţat, şi de adevăr, şi de fericire; că de-ar fi fost întotdeauna stricăcios, nici de adevăr n-ar fi avut habar, si nici de fericire. Dar uite, asa nenorociţi cum sun- tem şi în starea noastră lipsită de orice măreţie, ştim ce-i fericirea, dar n-o putem avea; simţim ce-i adevărul, dar stăpânim minciuna; şi aşa, nici proşti cu totul, nici ştiutori deplin, vădit e că am avut cândva oarece desăvârşire, dar, din păcate, am căzut din ea."[1]

Inconştientul „teofîl" nu este patogen prin sine, adică prin conţinutul său. Este patogen pentru că nu-i cunoscut, pentru că nu i se recunoaşte conţinutul, care este refulat, şi pentru că această nerecunoaştere şi această refulare creează în om o lipsă fiinţială, un vid, repede compensat prin atitudini şi stări de substituţie, care sunt într-adevăr patologice şi patogene.

Tendinţa firească a omului către Dumnezeu prin mişcarea şi facultăţile proprii firii sale şi tendinţa împlinirii de sine prin unirea cu Dumnezeu şi îndumnezeire, săvârşită de El, în El şi pentru El, ignorate şi refulate, sunt deviate şi pervertite, schimbându-se în mişcare şi întindere spre „lume" şi sine; astfel, se ajunge la o idolatrizare şi un cult al obiectelor si al falselor valori ale lumii, ca si al eu- lui, în cadrul acestor stări patologice, care sunt iubirea de sine şi toate celelalte patimi. Din această patologie spirituală rezultă o patologie psihică, pe care o vom prezenta într-unul dintre capitolele următoare.

[1] Pensees, Ed. Brunschvicg, nr. 434.

Cât priveşte însă inconştientul „deifug", acesta este patologic şi patogen prin sine, prin conţinutul şi efectele sale.

In primul rând, e o realitate că omul căzut este în chip firesc inconştient de patimile sale spirituale, iar această inconştienţă e cea dintâi piedică a tămăduirii sale; căci e într-adevăr cu neputinţă să-ţi tratezi boala pe care nu ti-o ştii.

i i

In al doilea rând, e un fapt că însuşi caracterul inconştient al tuturor acestor impulsuri, gânduri, stări, dispoziţii, atitudini şi tendinţe patologice le menţine şi le sporeşte forţa. Din acest punct de vedere, observaţiile Sfinţilor Părinţi sunt în perfect acord cu cele ale psihanalizei moderne.

2. Inconştientul spiritual şi terapeutica sa

Terapeutica bolilor spirituale presupune, din partea celui afectat de ele, conştientizarea lor. Descrierea amă- nunţită a patimilor pe care o fac Sfinţii Părinţi nu are alt rost decât acela de a-l ajuta pe om să şi le ştie. „Fără a fi înfăţişat mai întâi felul rănilor şi fără a fi cercetate începutul şi cauzele bolilor, nici bolnavilor nu le va putea fi asigurată îngrijirea cuvenită", scrie Sfântul loan Casian[1]; iar în altă parte spune la fel: „Negreşit, niciodată nu vor putea fi tratate bolile, găsindu-se leacuri pentru suferinţe, mai înainte de a afla printr-o atentă cercetare originile si cauzele acestora".[1 2]

Să notăm că însăşi cercetarea amănunţită a cauzelor şi originilor patimilor are o valoare terapeutică. Sfântul

[1] Aşezâmintele mănăstireşti, VII, 13.

[2] Ibidem, XII, 4.

loan Casian istoriseşte că unii s-au tămăduit de boli-

>

le lor sufleteşti numai ascultându-i pe marii duhovnici vorbind despre feluritele cauze, forme şi manifestări ale acestor boli şi arătând şi leacurile. „Bătrânii [...] au expus de obicei în sfaturile lor aceste lucruri [...] şi, de nenumărate ori aflându-le si în noi, ne-am lecuit de ele numai ascultându-i, învăţând în tăcere şi leacurile şi cauzele patimilor care ne otrăveau"[1].

Terapeutica bolilor spirituale începe odată cu înfăţişarea lor, căci asa vede omul în ce stare se află, asa cunoaşte şi pricepe de ce duh îi e

sufletul mânat, priveşte în faţă răul din el, nemaifiind supus orbeşte meşteşugirilor viclene care-i pricinuiesc atâta chin si suferinţă. Părinţii înfătisea- ză nu doar bolile vădite sau uşor de vădit, ci şi pe cele care macină sufletul în chip ascuns, desluşite numai de cei străvăzători cu duhul, ca şi pe cele abia însămânţate, care, de nu e luare-aminte, îndată înmuguresc şi cresc.[1] [2]

Pe lângă această înfăţişare generală a bolilor sufletului — care dezvăluie natura, obârşia, mecanismul profund şi manifestările lor comune —, trebuie negreşit să se cerceteze felul particular în care acestea se manifestă în fiecare persoană: forma, tăria şi împletirea dintre ele. Aşa că spovedania şi arătarea gândurilor înaintea duhovnicului, ca si sfaturile sale au un rol fundamental în con-

[7] t

stientizarea stării de boală.

i

Conştientizarea bolilor spirituale permite, în secundar, conştientizarea surselor bolilor psihice provocate sau legate de ele. Rolul terapeutului, aici, este acela de a-l ajuta pe bolnav să înţeleagă felul în care tulburările psihice se grefează pe anumite boli spirituale şi faptul

[1] Ibidem, VII, 13.

[2] Cf. Sf. loan Casian, Asezâmintele duhovniceşti, XI, 17.

că tratarea bolilor spirituale permite tămăduirea bolilor psihice.

De asemenea, bolnavul trebuie ajutat să înţeleagă că esenţa bolilor psihice şi a bolilor spirituale de care acestea sunt legate o constituie pervertirea tendinţelor firii umane, deviate şi deturnate de Ia scopul lor originar şi firesc, care au ajuns să lucreze contra firii. Apoi, terapeutul trebuie să-i înfăţişeze direcţia originară si firească a acestor tendinţe, care nu încetează să-i marcheze natura profundă şi care definesc ceea ce noi am numit „inconştient teofil". Aşadar, în procesul terapeutic, conştientizarea inconştientului „teofil" e însoţită de conştientizarea inconştientului „deifug".

Lucrarea de tămăduire urmează o cale asemănătoare cu cea înfăţişată de Apostolul Pavel în cuvântul său către atenieni: Bărbaţi atenieni, în toate vă văd că sun- teţi foarte evlaviosi, căci străbătând cetatea voastră si privind locurile voastre de închinare, am aflat si un altar pe care era scris: „Dumnezeului necunoscut ". Deci pe Cel pe Care voi, necunoscându-L, îl cinstiţi, pe Acesta îl vestesc eu vouă (Fapte 17, 22-23). Cu adevărat, viaţa lăuntrică a omului şi întreaga sa existenţă sunt asemenea unei cetăţi pline de temple înălţate din nevoia inimii sale de a-L slăvi pe Dumnezeu; dar necunoscându-L şi neaflân- du-L pe adevăratul Dumnezeu, slăveşte zeităţi deşarte. Rostul celui chemat să tămăduiască este acela de a-i descoperi omului numele adevăratului Dumnezeu, de care îl înstrăinează firea sa cea căzută şi după care suspină fi- rea-i din adânc.

Lucrul acesta e foarte simplu pentru duhovnic, ca- re-i vorbeşte fiului său duhovnicesc, şi complicat pentru psihiatru, care tratează un bolnav oarecare. Chiar creş-

tin fiind, un psihiatru nu se poate transforma în predicator; el trebuie să-şi exercite funcţia respectând deplin libertatea celui pe care-l tratează. Are însă datoria să-i împărtăşească acestuia opinia sa despre adevărata sursă a tulburărilor şi despre cuvenitele mijloace de tămăduire. A-i arăta cuiva calea cea bună nu înseamnă a-l sili să meargă pe ea. Şi cum ai putea să nu-i spui celui care s-a rătăcit pe unde s-o ia, când tu ştii calea?

Rostul terapeutului nu este doar acela de a ajuta la conştientizarea conţinutului inconştientului deifug şi al celui teofil. E încă dator să-l ajute pe bolnav să le domine şi să le dea sensul cuvenit. După cum am arătat deja şi după cum vom înfăţişa mai amănunţit în cele ce urmează, pentru că starea de boală e produsă de pervertirea folosirii fireşti a diferitelor puteri ale omului, la tămăduire se ajunge prin redresarea sau convertirea acestor puteri, prin întoarcerea la lucrarea lor firească şi normală, adică conformă cu voia lui Dumnezeu. E de ştiut că terapeutul îşi are rostul său de luminător şi călăuză până la un anumit punct, dar reuşita acestei redresări tine mai ales de voinţa bolnavului si de strădaniile sale de

j * >

a o săvârşi cu adevărat printr-o viaţă de asceză — în sensul larg al acestui cuvânt —, şi, strâns legat de aceasta, de ajutorul harului, singurul care-i dă omului puterea de a scăpa din robia păcatului şi a nenorocitelor sale urmări

si de a se uni aievea cu Dumnezeu.

*

IX

DOUĂ PRACTICI TERAPEUTICE CREŞTINE: SPOVEDANIA ŞI DESCOPERIREA GÂNDURILOR

în ceea ce priveşte cunoaşterea inconştientului spiritual sub cele două forme ale sale şi, în general, în cadrul terapeuticii bolilor psihice legate de boli spirituale, două practici — uzitate într-o formă specifică în Biserica Ortodoxă — au un rol deosebit de important; e vorba de spovedanie (exomologesis) şi de arătarea gândurilor (exagoreusis ton logismon), care prezintă unele analogii cu unele psihoterapii, mai ales cu psihanaliza, dar şi anumite diferente.

i

1. Spovedania

Spovedania (exomologesis) este o taină a Bisericii, în care cel ce se socoteşte pe sine păcătos, în duh de căinţă, arătând părere de rău pentru greşalele săvârşite şi voinţa de a se îndrepta, îşi mărturiseşte păcatele înaintea lui Dumnezeu, în prezenţa preotului, şi primeşte de la Dumnezeu, prin rugăciunea preotului, iertarea acestora. Totodată, primeşte de la preot sfaturi duhovniceşti potrivite stării sale şi, dacă este cazul, un canon, al cărui

rost este de a-l ajuta să nu mai cadă în aceleaşi păcate şi să se întoarcă pe calea virtuţilor.

Examinând învăţătura şi practica creştină a spovedaniei, de la bun început eşti frapat de caracterul medical al acestora. Nu numai Sfinţii

Părinţi, ci şi întreaga Tradiţie a Bisericii, textele rituale şi liturgice vorbesc în termeni medicali despre forma şi efectele acestei taine, ca şi despre rolul preotului care le conferă.[1]

Spovedania se arată a fi o terapeutică eficace din multe puncte de vedere, la diferite nivele.

Mai întâi de toate, mărturisirea păcatelor este în sine eliberatoare. Gâtă vreme nu-i recunoscut si mărtu-
t
risit, păcatul se încuibează în inimă, creşte şi se întinde tot mai mult, măcinând si înveninând viata lăuntrică, pustiind întregul suflet. Păcatul este o mare povară pentru sufletul omenesc, greu de purtat de unul singur, mai ales pentru că rodeşte în ascuns rele de care omul nu are habar şi nu le poate struni. Izvorăşte întâi de toate nelinişte şi spaimă, având împreunată cu el simţirea vinei; apoi, în sufletul bolind, se aprinde şi se înteţeşte lucrarea diavolească, iscând încă şi mai multă tulburare. Va- zându-si viata si vieţuirea murdare si întinate si socotind
it** t t
că nu e bun de nimic, omul cade în cea mai neagră tristeţe, în descurajare şi într-o deznădejde de neîndurat.

Apropierea de preot în Taina Spovedaniei e pentru păcătos prilejul ieşirii din închistarea sa, din bolnăvicioasa însingurare, care-i sporeşte chinurile şi mai mult. Vorbind despre ceea ce-l doare, sparge buboiul plin de puroi al răului care-l rodea pe ascuns. Simplul fapt că se

[1] A se vedea studiul nostru Therapeutique des maladies spirituel- les$_f$ ed. a 4-a, Paris, 2000, pp. 321-324.

duce la o altă persoană, că are curajul de a-şi deschide inima înaintea ei, cu deplină smerenie, lăsând deoparte ruşinea, că se osândeşte pe sine fără cruţare, lepădând reaua iubire de sine, e pentru om un mare pas, care-l scoate de sub stăpânirea păcatului.

Cât îl eliberează pe om să-şi spună suferinţele şi răului să-i spună pe nume! Zice Psalmistul: Că am tăcut, îmbătrânit-au oasele mele. [...] Păcatul meu l-am cunoscut şi jurâdelegea mea n-am ascuns-o, împotriva mea. Zis-am: Mârturisi-voi jurâdelegea mea Domnului, şi Tu ai iertat nelegiuirea păcatului meu (Ps. 31,3, 3-6).

Mărturisirea relelor înseamnă alungarea lor din suflet, vădirea lor, despărţirea de ele, ruperea legăturilor, ieşirea din frăţia cu păcatul şi din înstrăinarea adusă de păcat. Lipsite de sălaş şi de hrană, cele ce-i vlăguiau sufletul i se fac de acum omului nişte străine. Şi aşa meş- teşugirile demonilor ajung deşarte, lucrarea lor ascunsă e dată pe faţă; împărăţia întunericului peste care domnesc e fulgerată de lumină, viclenia vădită şi puterea rea surpată. Şi-s izgonite din suflet odată cu păcatul din care se înfruptau.

Puterea tămăduitoare a spovedaniei — în forma sa tradiţională, păstrată de Ortodoxie — este nespus de mare, pentru că nu-i vorba aici de o simplă înşirare seacă şi mecanică a păcatelor, potrivit unei liste gata întocmite. Dimpotrivă, în spovedanie creştinul îşi revarsă tot sufletul, mărturisindu-şi fără înconjur, întru simţirea inimii, păcatele şi neputinţele,

dimpreună cu împrejurările în care le-a săvârşit, pentru ca duhovnicul să-l cunoască aşa cum este şi să-i dea leacurile cele mai potrivite pentru boala sa. îl face pe preot părtaş la toate grijile sale, la greutăţile vieţii de zi cu zi; îi destăinuieşte neliniştile, te

merile, frământările, suferinţele sale, simţămintele, slă- biciunile; sufletul şi traiul, cu toate lipsurile şi neajunsurile, şi le dă pe faţă.

Şi cum nu şi-ar deschide inima pe de-a-ntregul, de vreme ce nădăjduieşte în iertarea lui Dumnezeu, cerută în rugăciunile rostite mai înainte de spovedanie, şi se simte primit cu dragoste şi înţelegere de părintele său duhovnicesc? Acesta, cu adevărat, e dator să-l asculte pe cel ce se mărturiseşte cu cea mai mare luare-aminte, fa- ră să-l judece, fără să-l iscodească, neîngrădindu-i cuvântul, cu toată blândeţea şi răbdarea. Sfinţii au primit cu cea mai mare milă mărturisirea păcătoşilor, pătimind împreună cu ei, cu inima tainic rănită de iubirea lor, iubire de tată pentru fiul risipitor, iubire ca a Domnului pentru tâlharul răstignit de-a dreapta Sa. Având pururea blândeţea şi gingăşia harului alinător, de maică, al Mângâietorului, iubirea părintelui duhovnicesc e cu adevărat balsam pentru inima cea rănită şi zdrobită de păcate.

Această ascultare cu răbdare si smerenie, care nimic nu judecă şi pe toate le înţelege, această primire a celuilalt cu tot sufletul, pe dată, cu blândeţe şi milă, ca pe un frate aflat în suferinţă, naşte între duhovnic si fiii săi duhovni- ceşti o strânsă legătură de iubire, din care izvorăşte încrederea în puterea lui de a-i ajuta şi tămădui, deschiderea deplină a inimii, lipsită de orice teamă ori ruşine, pentru a primi îngrijirea de care are nevoie sufletul lor cel bolnav.

Fireşte că duhovnicul nu doar ascultă, ci uneori mai si întreabă, cu rostul de a vedea mai bine de ce boli su- feră sufletul şi de ce îngrijiri are nevoie. Cercetarea să se facă însă cu iscusinţă, în duh de iubire, vădind dorinţa de a-l ajuta pe cel ce-şi mărturiseşte păcatele; nu cu sila intrând în suflete, nici iscodind, nici încălcându-i liber

tatea. Si numai atunci când, din neştiinţă, ori din ruşi- ne, omul ascunde ceva sau nu-si mărturiseşte decât în
7 f t
parte păcatele. Rugăciunea dinaintea spovedaniei de altfel îl îndeamnă pe creştin să nu-şi tăinuiască nici un păcat: „Nu te ruşina, fiule, nici te teme să-ţi ascunzi vreun păcat al tău, ci din toată inima mărturiseşte-ţi-le pe toate, ca să capeţi şi iertarea lor de la însuşi Hristos”.

Sunt însă păcate pe care omul nu şi le ştie. Şi atunci duhovnicul e dator să dea la iveală purtările şi cugetele pătimaşe pe care acela, nevoind sau neputând să le vadă, nici nu le mărturiseşte. Cu adevărat, unele patimi — mai ales mândria si slava deşartă —, ca si lucrarea dră- ceaşcă, întunecă lumina conştiinţei. Un duhovnic iscu-
' ti
sit însă cunoaşte cele neştiute si nemărturisite din tonul
i ii

glasului, din schimbările ce se citesc pe chipul omului, din tăcerile şi şovăielile sale, legându-le de tot ce ştia de mai înainte despre firea şi viaţa lui. Iar dacă pentru sfinţenia vieţii sale a primit de la Dumnezeu harul cunoaşterii inimii, citeşte de-a dreptul în sufletul omului. De-i sfânt ori nu, dreapta socotinţă a duhovnicului, oricare i-ar fi măsura si subţirimea, este întotdeauna darul lui Dumnezeu, legat de sfânta sa slujire, şi cu atât mai îmbelşugat, cu cât îi este viaţa mai sporită. Nu întotdeauna duhovnicul dă pe faţă cunoaşterea tainică pe care o are despre cel ce-i stă înainte, ferindu-se să nu rănească; dar ea se arată în poveţele şi canonul pe care-l dă. Aşa se face că uneori creştinul primeşte cuvânt de sfatuire ce pare a nu avea nici o legătură cu cele mărturisite ori cu părerea ce o are despre sine.

Pentru sfaturile pe care le dă în vremea spovedaniei, pe drept cuvânt Tradiţia îl numeşte pe duhovnic doctor al sufletului, iar cuvintele sale le socoteşte leacuri.

Acum, cumpănind, el caută şi dă doctoria cea mai bună pentru tămăduirea bolii.

Duhovnicul nici nu catehizează, nici nu ţine predici; el sfătuieşte luând aminte la omul care-i stă în fată, la firea lui, la traiul pe care-l duce, la puterile sale, la greutăţile pe care le întâmpină în chip obişnuit şi mai cu seamă la felul bolii sale. E de dorit, fireşte, să-şi cunoască bine fiul duhovnicesc, pentru că numai aşa ştie de-a sporit ori nu, dacă boala lui e pe cale să se vindece ori s-a înrăutăţit. De aceea, rânduiala cere credinciosului să se
mărturisească întotdeauna la acelaşi duhovnic.

»

Intre duhovnic si fiul său duhovnicesc se stabiles-

>>

te o legătură personală nu numai pentru că nu e vorba aici de o întâlnire între necunoscuţi, ci şi pentru că în acest moment al spovedaniei între ei se înfiripă un dialog. Credinciosul nu ascultă doar cu capul plecat; la rândul său întreabă, vrea să-i fie limpezi sfaturile primite, ca, înţelegându-le bine, să-i fie de folos. In această convorbire a lor de o mare intimitate, plină de acelaşi duh de încredere şi iubire din vremea mărturisirii păcatelor, preotul nu se arată dascăl de teologie, ci părinte care, cu râvnă, înţelepciune şi iubire, toate de la Duhul Sfânt, încurajează, îndeamnă, mângâie sau mustră, aici aspru, aici blând. Prin cuvântul său — pe care rugăciunile şi harul preoţiei îl fac cu adevărat lucrător, şi nu simplă ritorisire —, urmând Inaintemergătorului loan, găteşte în sufletul credinciosului calea pentru venirea Domnului, făcând drepte cărările Sale, umplând văile, plecând munţii şi dealurile, îndreptând cele pe care păcatul le-a făcut strâmbe (cf. Lc. 3, 4-5).

Spovedania trebuie făcută în duh de căinţă, cu părere de rău pentru înstrăinarea de Dumnezeu de mai înainte şi cu hotărâre puternică de îndreptare pe viitor. Cu o

astfel de inimă, sfaturile mântuitoare ale duhovnicului se primesc cu cea mai vie simţire şi ascultare, pe care le sporeşte şi mai mult cinstirea de care se bucură cel ce stă în scaunul de duhovnic si sfinţenia vieţii sale.
> > i

De aceea, vorbele preotului, rostite în timpul unei Sfinte Taine si într-un sfânt locaş, nu în numele său, ci al Bisericii, nu sunt vorbe de rând, pe care le-ar putea rosti oricine; insuflate de Duhul Sfânt, în ele se arată cuvântul şi harul tămăduitor al lui Dumnezeu, care le face puternice şi lucrătoare în chip minunat în omul care le primeşte cu tot sufletul şi cu voinţa puternică de a se tămădui.

Acolo, în faţa duhovnicului, păcătosul nu se mai simte singur, pierdut şi rătăcit din pricina păcatelor; cuvintele preotului îi înseamnă în chip neînşelător calea de întoarcere şi-l luminează ce să facă pentru a-şi recăpăta sănătatea pierdută a sufletului său. învăţăturile lui îl întorc la dreapta judecată şi la viaţa cea dreaptă, după voia lui Dumnezeu; îi aduc aminte de ţinta cea uitată spre care e dator să alerge, de măsura desăvârşirii la care tot creştinul este chemat să ajungă, şi-i arată şi calea de urmat. Duhovnicul îi spune, de pildă, cum să se lupte cu o patimă sau alta, cum să-şi înfrâneze pornirile spre rău, cum să lucreze o anume virtute, cum să se ferească de acum de cursele în care de atâtea ori s-a lăsat prins, cum să treacă peste piedicile presărate pe cale.

Canonul dat de preot are acelaşi rost tămăduitor ca sfaturile sale. Aşa cum spune Paul Evdokimov, canonul „nu este pedeapsă, ci doctorie; duhovnicul caută legătura organică dintre bolnav şi felul tămăduirii. Iar scopul canonului este acela de a-l pune pe credincios într-o stare care să-l ţină departe de păcat”[1].

[1] Ortodoxia, Neuchâtel, 1965, p. 291.

Dezlegarea de la sfârşitul spovedaniei înseamnă iertarea şi ştergerea păcatelor şi greşalelor, „cele de voie şi cele fără de voie, cele cu ştiinţă şi cu neştiinţă, cele din noapte şi cele din zi, cele cu mintea şi cu gândul”, iertate de Hristos, prin rugăciunea preotului.

Dezlegarea păcatelor este absolut necesară pentru o tămăduire adevărată şi profundă. Mărturisirea lor uşurează fireşte sufletul bolnav, dar, chiar vădite şi izgonite, mai au o urmă de putere; numai iertarea dumnezeiască le face cu totul neputincioase de a-l mai vătăma. Că nu-i de-ajuns să-i spui doctorului boala şi relele de care suferi, ca să te tămăduieşti. Şi nu-s de ajuns nici vorbele de îmbărbătare, nici sfaturile, chiar dacă sunt şi ele de folos. Vindecarea e deplină numai când leacurile au nimicit răul până la rădăcină. Dezlegarea de păcate îl încredinţează pe om că vechile sale boli au pierit, îi chezăşuieşte iertarea tuturor greşalelor din partea lui Dumnezeu. E o mare uşurare pentru suflet şi regăsirea păcii şi bucuriei lui.

Izbăvindu-l pe om din laţurile vechilor păcate, Spovedania îi dă puterea să iasă din robia răului de odinioară şi să se facă iarăşi stăpân pe sine. Ii întoarce puterile primite prin Botez şi Mirungere, îi reînnoieşte întreaga fiinţă, îl face iarăşi, în Domnul, stăpân al soartei sale şi în stare s-o

pornească iarăşi, printr-o viaţă nouă, pe calea desăvârşitei însănătoşiri în Hristos şi a mântuirii. Asemenea Botezului, însă pe o altă treaptă, Spovedania este taină înnoitoare, prin care se omoară tresăltările omului celui vechi, se fac uitate şi trecute relele sufletului şi rănile lor, ca să învieze omul cel nou născut prin Botez.

Dezlegarea păcatelor împacă şi uneşte iarăşi cu Biserica lui Hristos pe cel pe care păcatul îl despărţise de trupul Lui, de har, de părtăşia cu sfinţii, de obştea bisericească. Sfânta Taină face să piară despărţirea şi rupe

rea de Dumnezeu şi de semeni, pricinuitoare de boală, şi-l scoate pe creştin din însingurarea sa pierzătoare. Aşa se întoarce omul la deplina împărtăşire de taina altarului şi a fratelui, la locul său, printre fiii lui Dumnezeu. Şi, aflând iarăşi izvorul cel pierdut al harului, creşte duhovniceşte şi ajunge la statura bărbatului desăvârşit, la măsura vârstei plinătăţii lui Hristos, arhetipul firii sale,

icoana si obârşia sănătăţii si a sfinţeniei lui.

») » » >

2. Descoperirea gândurilor

Din punctul de vedere al terapeuticii bolilor psihice legate de boli spirituale, spovedania e de cel mai mare folos. Pe de o parte, prin dezlegarea de păcate sufletul e lecuit deplin de sentimentul de vinovăţie — întemeiat ori nu — şi de neliniştea pricinuită de el, sentiment pe care îl regăsim în multe boli psihice: păcatele sunt şterse şi omul primeşte încredinţarea iertării lor de către Dumnezeu. Pe de altă parte, prin Spovedanie — care este o Taină —, omul primeşte harul dumnezeiesc, care-l ajută să nu mai cadă iarăşi în aceleaşi păcate.

Ea are însă, din acelaşi punct de vedere, unele limite. Mai întâi, ca Sfântă Taină, nu poate fi folosită drept simplu mijloc psihoterapeutic. In al doilea rând, faptul că Spovedania e relativ scurtă, iar răstimpul dintre spovedanii în general destul de mare nu permite o urmărire precisă a evoluţiei bolii. In al treilea rând, nu toate tulburările psihice sunt păcate sau manifestări ale păcatelor personale; de aceea ele nu ţin neapărat de Spovedanie, chiar dacă unele dintre ele cer o terapeutică duhovnicească, dată fiind legătura dintre ele şi bolile spirituale.

Descoperirea gândurilor (<exagoreusis ton logismon) are aşadar un rol complementar.

Această practică urcă până în primele veacuri ale creştinismului.[1] Ea este încă şi azi în vigoare în Biserica Ortodoxă, chiar dacă o aflăm numai în mănăstiri sau la mirenii cu o înaltă vieţuire duhovnicească.

>

Cu toate că seamănă cu Spovedania, descoperirea gândurilor se deosebeşte net de ea.

Mai întâi, Spovedania este o Taină, descoperirea gândurilor, nu. Aşa că pentru ea nu se cere neapărat un preot, ci un părinte duhovnicesc, simplu

monah de-ar fi, vrednic de ea numai prin viaţa sa îmbunătăţită. De obicei, creştinul se spovedeşte şi-şi descoperă gândurile înaintea aceluiaşi om, care, fireşte, este preot, dar poate să meargă şi la o altă persoană pentru descoperirea gândurilor.[1 2]

In al doilea rând, în vreme ce la spovedanie omul vine să-şi mărturisească păcatele înaintea lui Dumnezeu, preotul fiind numai un martor — după cum arată formula ortodoxă de la Spovedanie —, ca să primească de la Dumnezeu iertarea lor, când e vorba să-şi descopere gândurile, el vine la părintele său duhovnicesc ca să-i arate, în general, gândurile sale, care nu sunt numaidecât păcătoase, pentru ca acesta, cunoscându-i sufletul, să-l sfătuiască cum ştie el mai bine ce să facă pentru ca
să se tămăduiască si să se mântuiască.
>

[1] Cel mai bun studiu asupra originilor şi naturii acestei practici tradiţionale rămâne cel al Părintelui I. Hausherr, Direction spiritu- elleen Orient autrefois, Roma, 1955 (trad, rom., în voi. Irenee Hausherr, Paternitatea şi îndrumarea duhovnicească în Răsăritul creştin, Ed. Deisis, Sibiu, 1999).

[2] în principiu, s-ar cuveni să facem deosebire între preotul care este şi duhovnic şi părintele duhovnicesc. în Grecia, funcţia de duhovnic este dată de episcop numai anumitor preoţi, numiţi pneu- matikoi (părinţi duhovnici). Majoritatea credincioşilor, de altfel, au drept părinte duhovnicesc, în sensul de îndrumător al vieţii lor duhovniceşti, chiar pe preotul la care se spovedesc, care, la vremea Spovedaniei, le dă învăţături şi sfaturi privind viaţa lor creştinească.

Gândurile ce se descoperă sunt cele de zi cu zi. Dar
nu orice fel de gânduri, ci numai cele care se tot repetă
sau stăruie în suflet[1]. Căci din unele ca acestea cunoaşte
>
duhovnicul aşezarea inimii, zbaterile, pornirile, năzuinţele, ispitele ce vin din pofta pătimaşă[1 2] ori din lucrarea drăcească. Gândurile vădesc slăbiciunile sufletului, laturile războite des de draci, rănile încă neînchise, părţile sale încă bolnave.

Descoperirea cugetelor, într-un sens mai larg, înseamnă de asemenea darea pe faţă a oricărui gând tulburător, a oricărei stări nefireşti, a tot ce înseamnă îndoială, nelinişte, frământare. Pot fi înfatisate chiar lucruri mărunte din
, ,
viaţă, pentru a cunoaşte dacă sunt cuvenite ori nu.

Modalităţile practice de descoperire a cugetelor sunt felurite. Unii duhovnici învaţă să se facă în fiecare zi, al-
tii în fiecare ceas[3], sau si mai des, de nenumărate ori în-
>[7] * [7]
tr-o singură zi[4]; poate fi însă şi mai rară. Până la urmă,
măsura o dă trebuinţa si uşurinţa întâlnirii cu duhov-
» » » >

nicul. Dacă părintele duhovnicesc nu-i pe aproape, părinţii sfătuiesc ca gândurile să fie puse pe hârtie aşa cum vin[5], dimpreună cu împrejurarea şi ceasul în care s-au ivit, ca să poată fi apoi înfăţişate cu toată limpezimea.

Descoperirea gândurilor presupune, fireşte, multă trezvie şi luare-aminte în toată clipa la mişcările sufletului.

[1] Cf. Sf. Varsanufie şi loan, Epistole, 215, 165. „Nu trebuie să se întrebe despre toate gândurile ce se ivesc. Căci unele sunt recătoa- re. Ci numai despre cele ce stăruie şi războiesc pe om"; şi: „Gândul care zăboveşte în tine şi te războieşte, spune-l lui ava al tău".

[2] Cf. Iac. 1, 14. Sf. Varsanufie şi loan, Epistole, 256. Apoftegme, seria alfabetică, Sisoe, 45.

[3] Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, Cateheze, XXVI.

[4] Cf. Vitae Patrum$_y$ V, 13, PL 73, 876C-D.

[5] Cf. Sf. loan Scărarul, Scara, IV, 32.

Prima regulă este să nu se lase nimic deoparte: să nu se ascundă nimic, să nu se uite nimic, să nu fie nimic trecut cu vederea ori să se înfăţişeze altfel de cum a fost, măsluit, cu viclenie, ci toate să se dea pe fată deschis, fără sfială şi fără frică.[1] Multă împotrivire află în sufletul său cel ce vine să-şi descopere gândurile, iscată de mândrie[1 2], de slava deşartă[3], de teama că va fi judecat ca rău şi mustrat.[4] Se ridică asupra lui şi diavolii, care se luptă să-l împiedice de la o astfel de lucrare mântuitoare[5], prin care se dau pe faţă vicleşugurile lor[6], aducând gândul că e un lucru cu totul nefolositor.[7]

Or, mărturisirea gândurilor e de cel mai mare folos pentru ferirea şi tămăduirea sufletului de bolile sale.

Descoperindu-şi gândurile, creştinul află de la duhovnic tâlcul si însemnătatea lor duhovnicească si este

y y

sfătuit cum să le primească. Ca un nepătimitor ce este şi înzestrat cu dreaptă socotinţă, părintele duhovnicesc judecă drept ce i se spune; luminat.de Duhul Sfânt, el dă sfatul cel mai potrivit. Ii arată fiului său duhovnicesc, de pildă, ce duh a adus gândul, ce zace în el, ce roade va aduce, de-i un gând oarecare sau rău, iar dacă e rău cum să i se împotrivească şi să lupte cu el; gândul care îl mână să facă un lucru e de la diavol ori e bun si vrednic de

y

[1] Aşezâmintele mănăstireşti, IV, 9. Isaia Pustnicul, Despre asceză şi isihie, IV, 3. Ava Dorotei, învăţături de suflet folositoare, V, 1. Sf. Varsanufie şi loan, Epistole, 375. Sf. Simeon Noul Teolog, Im- ne, IV, 27-28.

[2] Cf. Apoftegme, 592/50; seria alfabetică, Pimen, 101.

[3] Cf. Ava Ammona, învăţături duhovniceşti, IV, 24.

[4] Cf. Sf. loan Casian, Convorbiri duhovniceşti, II, 12, 13.

[5] Cf. Patericul, Pentru Ava Zinon, 11. Sf. loan Scărarul, Scara, IV, 55.

[6] Cf. Ava Dorotei, învăţături de suflet folositoare, V, 4, 5, 6.

[7] Cf. Apoftegme, 509-510.

dus la împlinire? Imaginea ce tot răsare în minte, dorinţa inimii iscată de ceva, tresăltarea sufletului sunt ele oa- re nevinovate, după voia lui Dumnezeu, nici bune, nici rele sau cu totul rele?[1] întrebând pe duhovnic, omul capătă la toate acestea răspuns neînşelător şi scapă de îndoielile, nedumeririle, greşelile şi amăgirile minţii sale, de împlinirea păcătoasă a voii proprii, de cursele şi vicleniile diavoleşti, care pot duce la cea mai mare rătăcire.[1 2]

Descoperirea gândurilor fereşte de păcatele la care mână gândurile nemărturisite.[3]

Ea veştejeşte patimile vechi şi, tăind şirul gândurilor rele, nu lasă să răsară patimi noi.

Tot ea stârpeşte din suflet gândurile care macină şi năruie şi îmbolnăvesc, tocmai pentru că sunt tăinuite. Căci gândurile nemărturisite vieţuiesc pe mai departe în suflet, neştiute şi neauzite, prind rădăcini şi-l otrăvesc încetul cu încetul. Şi aceasta-i pentru om robie din care cu greu scapă de stă nepăsător şi nu le dă iute pe faţă.[4] Unul dintre Părinţi spune scurt şi cuprinzător: „De te războiesc gânduri necurate, nu le ascunde, ci arată-le îndată bătrânului tău [...]. Că de le tăinuiesti, se înmulţesc si se întăresc [...]. Şi după cum cariul roade lemnul şi-l face de nimica bun, tot aşa gândul rău strică inima”[5].

[1] Nenumărate descoperiri ale cugetelor şi întrebări de acest fel către duhovnic aflăm în Epistolele Sf. Varsanufie şi loan.

[2] Cf. Apoftegme, seria alfabetică, Antonie, 39; ibidem, Pimen, 101. Viaţa Sfântului Pahomie cea dintâi scrisă, 96. Sf. loan Casian, Convorbiri duhovniceşti, II, 10. Ava Dorotei, învăţături de suflet folositoare, V, 3, 4, 5. Sf. Teodor Studitul, citat de Părintele I. Haus- herr, în Paternitatea ţi îndrumarea duhovnicească.

[3] A se vedea Sf. Teodor Studitul, Petites catechises, fid. Auvray, p. 464.

[4] Cf. Sf. loan Casian, Convorbiri duhovniceşti, II, 11.

[5] Apoftegme, 592/50. Cf. Sf. Teodor Studitul, Grandes catechises, Ed. Papadopoulos-Kerameus, p. 623.

Părinţii stăruie zicând că acela care nu-si destăinuie >>
gândurile negreşit ori va boli, ori bolile ce sunt în el şi le sporeşte[1], iar pe cele uşoare şi trecătoare le face grele si învechite.[1 2]
y

Nu-i altă cale aşadar de a nu cădea omul în boală ori
>
de a se lecui de ea. Părinţii spun, iarăşi, într-un glas, scurt şi răspicat: „Cel ce nu-şi spune gândurile sale rămâne nevindecat”.[3] Sfântul loan Casian scrie şi el că „de ne tăi- nuim gândurile şi roşim să le spunem Bătrânilor, nu putem dobândi leacuri de mântuire”.[4] Şi, dimpotrivă, după cum învaţă Ava Ammona, cel care „nu se teme să-şi descopere cugetele înaintea părintelui alungă de la el toată boala”.[5] Iar Sfântul loan Scărarul spune că: „rănile descoperite nu se vor mări, ci se vor tămădui”.[6] Pe un altul îl auzim zicând: „după cum şarpele, de-l scoţi din gaura sa, îndată fuge, tot aşa

gândul rău, de îndată ce-i dat pe faţă, se risipeşte. [...] Cel ce-şi dă pe faţă cugetele iute se tămăduieşte”.[7]

însăşi destăinuirea e parte a lecuirii. Că ia de pe suflet povara şi întunecimea, îi alină zbuciumul, teama şi chinurile, care pricinuiesc înfricoşare şi deznădejde cumplită. Omul simte atunci o mare uşurare, pace şi bucurie.[8 9]

[1] A se vedea, de pildă, Sf. loan Scărarul, Scara, IV, 52.

[2] Cf. Viaţa Sfântului Pahomie cea dintâi scrisă, 96.

[3] Sf. Varsanufîe şi loan, Epistole, 320.

[4] Convorbiri duhovniceşti, II, 12.

[5] învăţături duhovniceşti, IV, 24.

[6] Scara, IV, 13.

[7] Apoftegme, 529/50. Vezi şi Tipiconul de la Evergetis, în care se spune: „Acum e vremea să vă descoperiţi gândurile şi să primiţi leac pentru bolile sufletelor voastre. [...] Spuneţi-vă fără ocolişuri bolile, ca să dobândiţi desăvârşita sănătate a sufletului vostru” (la I. Hausherr, op. cit.).

[8] A se vedea Sf Antonie Studitul, citat de Părintele I. Hausherr în volumul menţionat mai sus.

Părinţii înfăţişează ca pe un mare folos această negrijă şi odihnă duhovnicească (amerimnia) de care are parte cel care s-a deprins să-şi destăinuiască gândurile.[1]

Aceste dintâi şi repezi rodiri ale descoperii gândurilor nu înseamnă însă însănătoşire deplină. La ea se ajunge urmând învăţăturile duhovnicului, care, cunoscând din cele înfăţişate aşezarea sufletului, numeşte boala si dă leacurile cuvenite. Fără ele, tămăduirea n-are sorti de izbândă.[1 2]

Lucrarea de tămăduire, cel mai adesea îndelungată, e înlesnită de deasa şi neîntrerupta descoperire a cugetelor, fiindcă numai aşa cunoaşte duhovnicul deplin şi amănunţit starea si mersul bolilor sufletului.[3]

y y

Şi aşa se cuvine să meargă creştinul la duhovnicul său, ca la un doctor priceput, să-l izbăvească de boala sa.[4]

Doctor tămăduitor se arată duhovnicul ascultând cu luare-aminte şi bunăvoire destăinuirea, mângâind, îmbărbătând, punând la inimă necazurile fiului său şi ru- gându-se pentru el. Că, prin rugăciunea şi mijlocirea sa, vine de lucrează harul dumnezeiesc, cu puterea căruia se săvârseste tămăduirea.[5]

y y

[1] A se vedea Ava Dorotei, învăţături de suflet folositoare, I, 24; V, 6, 8.

[2] Cf. Sf. Antonie Studitul, citat la I. Hausherr.

[3] Cf. Sf. loan Casian, Aşezămintele mănăstireşti, VI, 3.

[4] A se vedea, de pildă, Patericul, Pentru Ava Zinon, 11. Sf loan Casian, Convorbiri duhovniceşti, II, 13. Sf Vasile cel Mare, Regulile mari, 26. Sf loan Scărarul, Scara, IV, 56. Sf Varsanufie şi loan, Epistole, 215. „Tipiconul Mănăstirii Prodromul”, cap. 13, în „Byzanti- on”, 12, 1937, p. 50. Typike Diataxis al mănăstirii Preasfintei Născătoare de Dumnezeu din Machera, citat la Pr. I. Hausherr.

[5] A se vedea, de pildă, Patericul, Pentru Ava Zinon, 9: „Se cade celui ce roagă pe vreunul dintre Părinţi pentru gânduri, cu osteneală şi din toată inima să se roage, ca lui Dumnezeu. Şi atunci va dobândi. Iar cel ce se mărturiseşte cu nebăgare de seamă sau ispiteşte nu se foloseşte, ci se şi odândeşte". Sf Varsanufie şi loan, Epistole, 215.

Creştinul însă se cuvine să arate credinciosie fată de * » »
duhovnic, credinţă în Dumnezeu şi o inimă înfrântă şi zdrobită.[1]

De vrea să-i fie cu adevărat spre lecuire destăinuirea, s-o facă cu încredere deplină în părintele său.[1 2] De la bun început să-l aleagă cu grijă, apoi să facă tot ce-i spune.[3] Că numai crezând deplin în el îşi va da şi gândurile pe faţă, fără teamă de judecată şi osândire, şi-i va urma şi sfatul tămăduitor, pe dată, oricare ar fi, fără să se îndoiască de folosul lui.

Unul să fie părintele, şi niciodată părăsit.[4] Dorinţa de a-l schimba, spun Părinţii, e rea şi primejdioasă, mai întotdeauna insuflată de draci[5] şi pricinuitoare de încă şi mai mare rău.[6] Doar mergând la acelaşi părinte şi leacuri primind numai de la el îşi vede omul de tămăduirea sa. Si numai asa îi cunoaşte părintele desăvârşit inima: care-i tăria şi slăbiciunea ei, care-i sunt neputinţele, ce zace în adâncul ei, felul sporirii, ca să numească boala şi să dea un leac întemeiat pe această cunoaştere deplină.

Descoperirea gândurilor nu este un scop în sine. Puterea ei tămăduitoare nu stă doar în destăinuire şi nu însănătoşeşte pe dată. Ea singură nu-l poate vindeca pe om. Simpla dare pe faţă nu le taie cugetelor veninul, căci s-au tot obişnuit să calce sufletul or să vină din nou.

[1] Cf. Patericul, Pentru Ava Zinon, 11.

[2] Cf. Patericul, Pentru Ava Pimen, 93. Sf Simeon Noul Teolog, Cateheze, 26, 299-303.

[3] A se vedea Pavel Everghetinul, în Synagoge, Constantinopol, 1861, p. 68, col. l.

[4] Cf. Sf. Simeon Studitul, citat la I. Hausherr, „Introduction a la Vie de Symeon le Nouveau Theologien", pp. XLIX-L.

[5] Ibidem, p. L.

[6] Ibidem.

Important este ce se va întâmpla de acum înainte cu ele. Că, venind la părintele său, omul întreabă — Părinţii şi numesc vestirea cugetelor „întrebare a părintelui pentru cugete" —, voind să ştie ce fel de gânduri sunt şi cum pot fi războite. Rămâne apoi de dus războiul; dar pentru cel luminat şi ajutat de duhovnic, cunoscătorul sufletului său, războiul e uşor si biruinţa neîndoioasă.

3. Asemănări şi deosebiri între descoperirea gândurilor şi psihanaliză

a. Asemănări

Cei familiarizaţi cu psihanaliza — ne referim aici mai ales la psihanaliza freudiană şi la formele sale derivate — vor observa unele elemente comune între aceasta, pe de o parte, şi Spovedanie şi descoperirea

gândurilor, pe de alta.

Istoricii psihanalizei ştiu bine că iniţial ea s-a dezvolta în ţările predominant protestante, adică acolo unde nu există Taina Spovedaniei. Aceasta arată că Spovedania împlineşte într-o anume măsură rolul psihanalizei şi, invers, că psihanaliza a luat, în parte, locul Spovedaniei.

Principiul fundamental al tuturor psihoterapiilor, inclusiv al psihanalizei, este acela că simplul fapt că bolnavul poate să-şi exprime suferinţa în prezenţa cuiva care îl ascultă cu toată atenţia permite o ameliorare a stării sale. Or, este evident că Spovedania şi descoperirea gândurilor au acest rol.

In ambele domenii se recunoaşte caracterul nefast al

>

izolării, al închiderii în sine, şi binefacerile unor întâlniri regulate, în care, cu deplină încredere, omul bolnav poate vorbi despre suferinţele sale.

în ambele domenii sunt împlinite condiţiile de confidenţialitate, pentru că atât psihoterapeutul, cât şi duhovnicul au, deontologic, datoria de a nu destăinui nimănui nimic din ceea ce li se spune (e vorba de secretul medical şi de secretul Spovedaniei).

Ascultarea atentă, apoi dialogul ce urmează fac parte din condiţiile de exercitare a celor două funcţii (cu toate că, în cazul anumitor psihoterapii, dialogul poate să nu fie atât de prezent sau chiar să lipsească).

Nejudecarea în nici un fel a celui care-şi deschide sufletul, cerută şi de o parte şi de cealaltă, uşurează dezvăluirea faptelor, care par şi poate chiar şi sunt condamnabile din punct de vedere moral sau spiritual, ruşinoase sau vrednice de dispreţ.

în ambele domenii, chiar dacă inconştientul nu este conceput în acelaşi fel, se recunoaşte caracterul dăunător al gândurilor tăinuite sau „inconştiente", când e vorba de gânduri referitoare la situaţii dificile sau traumatizante, sau care sunt însoţite de sentimente blamabile ori de un sentiment de culpabilitate — fără a se pune întrebarea dacă acest sentiment este îndreptăţit sau nu.

Şi de o parte şi de alta, omului i se oferă posibilitatea de a-şi deschide liber sufletul, de a vorbi despre grijile, neliniştile, obsesiile, greutăţile, conflictele sale interioare si exterioare, suferinţe s.a.m.d. Si în ambele cazuri se face recomandarea de a nu ascunde nimic, de a nu trece peste nimic.

în ambele domenii, în pofida concepţiei diferite despre inconştient, se recunoaşte caracterul eliberator al conştientizării şi al „mărturisirii" gândurilor ascunse sau inconştiente, care sunt patogene, şi ameliorarea stării lăuntrice care rezultă din simplul fapt că omul îi poate spune altcuiva ceea ce-l doare.

b. Deosebiri

Pe lângă aceste asemănări, există însă mari deosebiri între Spovedanie şi descoperirea gândurilor, pe de o parte, şi psihanaliză şi alte forme de psihoterapie, pe de alta. Aceste deosebiri privesc deopotrivă conţinutul şi

forma lor.

Cât priveşte conţinutul, să observăm mai întâi de toate că în Spovedanie avem de a face cu mărturisirea de păcate şi greşeli, recunoscute înaintea lui Dumnezeu, în prezenţa preotului, aşteptând de la El iertarea lor. Păcatele sau greşelile se referă la încălcări ale poruncilor dumnezeieşti, care sunt norma vieţii creştineşti. Senti- mentul de vinovăţie al celui ce-şi mărturiseşte păcatele sale cu căinţă are un rol important şi binefăcător şi încetează odată cu dezlegarea păcatelor.

Pentru psihanaliza freudiană şi pentru majoritatea psihoterapiilor, păcatul şi greşeala n-au un temei obiectiv. Ele nu există decât prin mijlocirea sentimentului, pur subiectiv, al culpabilităţii, considerat în general drept patologic şi având, aşadar, un rol negativ. Psihanaliza şi psi- hoterapiile nu urmăresc nicidecum recunoaşterea păcatelor ca atare şi nici nu lasă loc pentru ştergerea lor prin iertarea mijlocită de căinţă; ele urmăresc doar reducerea sentimentului de culpabilitate, oricare ar fi natura lui — fie, adică, de este îndreptăţit sau nu —, cel mai adesea prin negarea realităţii greşelii sau a păcatului.[1]

0 deosebire majoră priveşte situarea în timp a sursei bolilor.

[1] Acest punct de vedere a fost pregnant exprimat în două celebre scrieri ale lui A. Hesnard, L'Universe morbide de la faute, Paris, 1949, şi Esquisse dune morale sans obligation ni sanction, Paris, 1884.

Teoria freudiană plasează sursa bolilor psihice în majoritatea cazurilor în copilărie (între naştere şi vârsta de opt ani). Psihanaliza freudiană se concentrează aşadar pe rememorarea evenimentelor trecute şi acordă o mică importanţă întâmplărilor recente din viaţa omului.

Dimpotrivă, păcatele mărturisite la Spovedanie privesc faptele săvârşite după ultima Spovedanie, iar gândurile care se descoperă părintelui duhovnicesc sunt gânduri actuale — chiar dacă se înfăţişează şi gânduri mai vechi sau întâmplări trecute. învăţătura creştină consideră într-adevăr că omul trebuie tratat pornind de la starea sa actuală.[1] Şi poate fi tratat, pentru că trecutul, chiar dacă îl influenţează pe om, nu-l determină; creştinul primeşte la Botez o nouă viaţă, eliberată, cu ajutorul harului, de orice determinism al acestei lumi, inclusiv de cel al trecutului său.

0 altă deosebire este că psihanaliza — şi lucrul acesta este adevărat pentru toate şcolile psihanalitice — implică o rememorare amănunţită a trecutului. Această rememorare are forma brută a unei istorii în care se cuprind toate cele trăite, fără nici o triere a evenimentelor.

Cât priveşte Spovedania şi descoperirea cugetelor, Părinţii îndeobşte învaţă că pomenirea amănunţită a ce- lor trecute e deopotrivă necuvenită şi primejdioasă când e vorba de păcate sau fapte rele sau de întâmplări dureroase. O primejdie o reprezintă reîmprospătarea păcatelor sau redeschiderea rănilor vechi.[1 2] In această privinţă,

[1] Psihanaliza practicată de Jung se bazează şi ea pe o concepţie asemănătoare, în ciuda faptului că admite un caracter arhaic al arhetipurilor care constituie inconştientul colectiv.

[2] Acest pericol se verifică de altfel şi în psihanaliză, atunci când

dificultatea de a-şi asuma anumite fapte rememorate poate agrava

Marcu Ascetul scrie: „Păcatele de odinioară, pomenite după chipul lor, vatămă mult pe om. Căci dacă îi apar în cuget însorite de întristare, îl desfac de nădejde, iar dacă i se zugrăvesc fără întristare, îşi întipăresc din nou în el vechea întinăciune”*[1]. Şi adaugă: „Când mintea, prin lepădarea de sine, se ţine strâns numai de gândul nădejdii, vrăjmaşul, sub motiv de mărturisire, îi zugrăveşte păcatele de mai înainte ca să stârnească din nou patimile uitate prin harul lui Dumnezeu şi, pe nebăgate de seamă, să-l rănească iar. Căci făcând vrăjmaşul aceasta, chiar de va fi omul luminat şi urâtor de patimi, se va întuneca, tulburându-se pentru cele făcute. Iar de va fi încă înceţoşat şi iubitor de plăceri, va zăbovi negreşit în convorbirea pătimaşă cu momelile, încât amintirea aceasta nu-i va fi mărturisire, ci început de păcătuire».[2]

în această privinţă, este o deosebire fundamentală între concepţia creştină şi cea freudiană; ultima urmăreşte ca bolnavul, prin conştientizarea de sine, să se cunoască aşa cum este, până şi în latura neştiută mai înainte a fiinţei sale, şi să-şi asume, aşa cum este, întreaga sa fiinţă.

Din punct de vedere creştin, aceasta înseamnă însă a-ţi asuma omul cel vechi, pentru că inconştientul, aşa cum îl concepe psihanaliza (care ignoră ceea ce noi am numit „inconştientul teofil”), este în esenţă constituit din aspectele negative ale personalităţii psihice. Terapeutica duhovnicească, dimpotrivă, are drept scop moartea vechiului om, pentru ca să vieze omul cel nou, şi nimicirea „inconştientului deifug”, pentru ca „inconşti

considerabil starea bolnavului, defularea dobândind uneori un caracter dramatic, care poate merge până la suicid.

[1] Despre cei ce cred că se îndreptează din fapte, 151.

[1]Ibidem, 152.

entul teofil” să iasă la lumină şi să fie asumat în chip conştient de persoana umană. Spovedania şi arătarea gândurilor — prin care de asemenea omul îşi vede partea rea din el — n-au drept rost acceptarea de sine, cu tot cu rău — ca şi când acesta ar face parte din adevăratul eu —, ci respingerea a tot ce e în noi străin de legea creştină şi totodată străin de adevărul duhovnicesc al fiinţei noas-

>

tre. Iar pocăinţa are aici un rol fundamental, pentru că astfel cel bolnav se leapădă de tot ce-i rău în viaţa sa, trecută şi prezentă, şi în făptura sa cea de acum, adică, altfel spus, se leapădă de eul său „căzut”.

în psihanaliză rolul terapeutului este în esenţă acela de a asculta şi de a accepta transferul operat de bolnav asupra persoanei sale. într-un anume fel, putem spune că bolnavul se vindecă de unul singur prin simpla conştientizare a elementelor refulate şi prin eliberarea, prin mijlocirea transferului, de afectele legate de aceste elemente. Freud afirmă limpede

că „trăsătura caracteristică a metodei (psihanalitice), care o deosebeşte de orice alt procedeu, e dată de faptul că eficacitatea sa terapeutică nu se bazează pe o regulă stabilită de medic”.[1]

E adevărat că în Spovedanie recunoaşterea propriilor greşeli, a patimilor şi tendinţelor rele îl duce pe bolnav la căinţă, care are ea însăşi un rol tămăduitor. Dar scopul Spovedaniei este primirea iertării pentru păcatele trecute, şi iertarea este elementul esenţial al terapeuticii.

Cât priveşte descoperirea gândurilor, scopul ei este mai cu seamă cunoaşterea desăvârşită a sufletului, pentru ca părintele duhovnicesc să-i poată da celui ce bo-

[1] A se vedea, S. Freud, La Technique psychanalytique, Paris, 1975, p. 2.

» Ieste cele mai bune sfaturi. Dă si duhovnicul sfaturi la >> Spovedanie, dar arătarea gândurilor permite o mai bună povăţuire, legată de fiecare moment al vieţii. Şi într-un caz şi în altul, prin aceste sfaturi, bolnavul ia parte la pro- pria-i vindecare, dar numai urmându-le cu sfinţenie şi neiesind din cuvântul duhovnicului. Părintele duhovni-

j

cesc se deosebeşte cu totul de psihanalistul de tip freudian, care nu numai că se fereşte să dea sfaturi[1], dar exclude orice formă de îndrumare[1]

[2]. Iar în raport cu psihotera- peuţii care admit consilierea, el este mult mai autoritar. Sfaturile sale sunt mult mai exigente şi negreşit mai rodnice, pe măsura ascultării pe care i-o arată fiii săi duhovniceşti, virtute de căpetenie, cerută de la bun început.

Spre deosebire de psihanaliza freudiană care are drept regulă de bază „abţinerea de la formularea oricărei critici la adresa inconştientului şi a produselor sale”,[3] părintele duhovnicesc nu se fereşte să arate ce-i rău în sufletul fiu-

y

lui său, dar nu pentru a-l osândi, ci pentru a-l ajuta să-şi vadă limpede boala.

Iarăşi, spre deosebire de psihanalist, care nu încearcă să zideascăşi să dea idealuri de viaţă[4], părintele duhovnicesc îi înfăţişează fiului său dreptarul creştin, potrivit Predaniei Bisericii si tradiţiei ascetice, mai ales când e vorba de patimi — ca să cunoască relele care-l îmbolnăvesc —, dar şi de virtuţi, ca norme ale dreptei vieţuiri. El îl şi învaţă meşteşugul războirii răului şi al sporirii în bine. Iar însănătoşirea depinde în mare măsură de urmarea cu credinciosie a sfaturilor sale.

y

[1] A se vedea ibidem, p. 138.

[2] Freud respinge o asemenea îndrumare, numind-o „orgoliu educativ” {ibidem$_y$ p. 70).

[3] Ibidem, p. 71.

[4] A se vedea ibidem, p. 138.

Prin însăşi menirea sa, duhovnicul are îndreptăţirea de a-şi Face auzit

cuvântul, mângâind, încurajând, îmbărbătând, arătând primejdiile, în vreme ce psihotera- peutul este de obicei rezervat sau chiar se abţine cu totul de la orice intervenţie verbală.[1]
t

în general, legătura cu părintele duhovnicesc este mai susţinută decât cea cu psihoterapeutul, care se limitează la şedinţele de psihanaliză. întâlnirile părintelui duhovnicesc cu fiii săi sunt mai dese, iar rugăciunea îi ţine într-o legătură necontenită.

Legătura cu părintele duhovnicesc este de asemenea şi mult mai profundă. Psihanaliza cere din partea psihotera- peutului o atitudine de neutralitate — în cel mai bun caz binevoitoare —, fiind interzisă orice participare afectivă.[1 2]

Părinţia duhovnicească nu cunoaşte o astfel de neutralitate binevoitoare. Ale lui sunt iubirea şi împreu- na-pătimire cu cel ce suferă, în care nu e urmă de ispită, pentru că e chip al iubirii în duh a aproapelui.

Iubirea împreunată cu răbdarea, blândeţea şi smerenia de adevărat părinte sunt de mare. folos în tămăduire, pentru că înlesneşte legătura de suflet cu omul bolnav.

Răbdarea e de cel mai mare preţ. Pentru că şi boala psihică, şi cea spirituală se vindecă greu, lecuirea cere multă vreme, sporul e mic, aceleaşi şi aceleaşi tulburări

[1] în mod frecvent, psihanalişti (freudicni) nu scot nici un cuvânt în timpul psihanalizei. Un psihiatru ne-a spus că vreme de cinci ani, cât a urmat un stadiu de pregătire, psihanalistul său nu i-a spus nici un alt cuvânt în afară de „bună ziua" şi „la revedere"!

[2] Freud recomanda colegilor săi să-şi ia drept model chirurgul, care „lasă deoparte orice reacţie afectivă şi orice simpatie umană atunci când operează", şi îndemna la „răceală a sentimentelor" (La technique psychanalytique, Paris, 1975, pp. 65 şi 66).

şi oprelişti se ivesc mereu. Iar relaţia constantă cu bolnavii psihic nu-i deloc uşoară: sunt ori închişi în ei, ori agitaţi, ori agresivi.

Blândeţea, chip al iubirii, în care nu există nici o pornire împotriva celuilalt, e necesară şi ea pentru o bună si durabilă relaţie cu bolnavul. Pentru că în multe boli
J >
aflăm tendinţa spre agresivitate — care cel mai adesea e o formă de apărare — şi deopotrivă frica de a nu fi agresat, e important ca doctorul sufletelor să aibă tăria de a nu răspunde la agresivitatea bolnavului cu propria-i agresivitate şi în acelaşi timp să-i dea un sentiment de siguranţă prin blândeţea sa.

Smerenia e însă de cel mai mare folos pentru tămăduire. Mândria este una dintre principalele boli spirituale şi o componentă a multor boli psihice, sub forma a ceea ce psihoterapiile numesc „narcisism" sau „hipertrofia eu- lui". Mândria celui care îngrijeşte un astfel de bolnav nu poate decât să aprindă în bolnav o şi mai mare mândrie; dimpotrivă, smerenia sa o va stinge. Ea adânceşte legăturile, deschide inimile şi-l face pe bolnav încrezător în sine. Multe tulburări psihice sunt produse de

sentimentul, îndreptăţit ori nu, de a fi dispreţuit sau dominat, redus la tăcere şi zdrobit de ceilalţi, mai ales de cei apropiaţi (de pildă, felul de a fi dominator al părinţilor e considerat una dintre cauzele autismului şi schizofreniei). Smerenia însorită de iubire alină astfel de răni; bolnavul se simte din nou preţuit şi mai stăpân pe sine. Părintele duhovnicesc şi atunci când se arată poruncitor nu îngrădeşte personalitatea şi nu încalcă libertatea fiilor săi, lucrând în aşa fel încât ei să ajungă tot mai stăpâni pe sine, iar el să-i conducă cât mai puţin. Ţelul înalt al unui adevărat părinte duhovnicesc este să fie împlinitor al cuvântului

Sfântului loan Botezătorul, care spune: Acela trebuie să crească, iar eu să mă micşorez (In 3, 30).

Până la urmă însă iubirea este crucială, pentru că leagă inimile, şi le leagă trainic. E în sine leac şi tămăduire. Lipsa iubirii iscă multe dintre bolile psihice, şi în mai toate aceste suferinţe bolnavul suspină după ea. Iubirea care nu ştie de răsplată, pornită din inimă şi neschimbătoare a duhovnicului, încet-încet, alină durerea sufletului ce nu se simte iubit şi risipeşte sentimentul de nevrednicie care naşte înjosirea de sine (întâlnită în toate depresiile).

Lucrarea de tămăduire cere deopotrivă de la duhovnic plinătatea virtuţilor, pilde şi dreptare pentru cel bolnav. Părinţii spun că, pentru a-şi împlini menirea, cel ce îngrijeşte sufletele bolnave trebuie să fie el însuşi deplin sănătos duhovniceşte, adică nepătimitor[1], ca să nu fie călăuză oarbă celor orbi (cf. Mt. 15, 14; Lc. 6, 39) şi să înteţească boala în loc s-o vindece.[1 2]

Psihanalistului nu i se cer astfel de virtuti si o asemenea desăvârşire lăuntrică; Freud spunea că aceştia au numai datoria de a se fi supus ei înşişi psihanalizei[3], pentru a-şi cunoaşte propriile complexe[4], a-şi birui proprii-

[1] A se vedea Apoftegme, N 603 (Antonie); Ava Ammona, Epistole, IV, 2. Evagrie Ponticul, Antirreticul, Slava deşartă, 9. Sf. Gri- gorie de Nazianz, Cuvântări, II, 13, 78. Sf. Vasile cel Mare, Cuvântul I despre facerea omului, 19. Sf loan Casian, Aşezâmintele mănăstireşti^ VIII, 5. Nil Ascetul, Despre traiul monahal 23, PG79, 749C-752A. Sf loan Scărarul, Scara, IV, 5; XXVI, 11; Epistolă către Păstor, 4, 13, 18, 46, 95. Sf Isaac Şirul, Cuvinte despre ne voinţă, 21, 56. Sf Simeon Noul Teolog, Discursuri etice, VI, 258 ş.u.; Cele 225 de capete teologice şi practice, I, 48, 49.

[2] Cf Evagrie Ponticul, Tratat despre rugăciune, 25. Sf Isaac Şirul, Cuvinte despre nevoinţă, 58.

[3] A se vedea La Techniquepsychanalytique,'Vzns, 1975, pp. 27, 67.

[4] Ibidem, p. 67.

le rezistente în fata inconştientului si a controla contra- > » >> transferul — ca răspuns la sentimentele de afecţiune sau agresivitate ale celui psihanalizat.[1] Lui nu i se cere să fie cu totul sănătos. „Este un lucru

de necontestat că analiştii n-au atins în persoana lor gradul de normalitate psihică la care vor să-i ducă pe pacienţii lor.”[1] [2]

Părintele duhovnicesc e puternic prezent ca persoană în relaţia cu fiii săi, dar niciodată silnic, pentru că-i iubitor si smerit si cinstitor al libertăţii lor. Si el, cel sme- rit, care nu se dă pe sine vreodată drept pildă, în fapt li se face aievea pildă prin purtare şi grai.

Psihanalistul nu-şi asumă rolul de model[3], ci, dimpotrivă, caută să-şi efaseze persoana[4], devenind un soi de ecran gol pe care pacienţii se pot proiecta, efectuând „transferul”, esenţial în terapeutica psihanalitică. „Pentru cel psihanalizat, scrie Freud, medicul trebuie să rămână impenetrabil şi, asemenea unei oglinzi, să nu facă altceva decât să reflecte ceea ce i se înfăţişează”[5].

» J

0 ultimă şi mare deosebire este aceea că psihanaliza şi toate celelalte psihoterapii se situează exclusiv în cadrele firii, în vreme ce terapeutica duhovnicească pătrunde în cele mai presus de fire, mijlocind lucrarea harului dumnezeiesc. „Supranaturalul” din ea o face mai cuprinzătoare şi mai rodnică.

Din Spovedanie, păcătosul trage un îndoit folos. Primeşte, întâi de toate, încredinţarea că Dumnezeu Se va

> ' ’ *

[1] Ibidem, p. 27.

[2] LAnalyse avecfin et lAnalyse sans fin, Paris, 1994, p. 57.

[3] A se vedea La Technique psychanalytique, Paris, 1975, p. 138; Essais depsychanalyse, Paris, 1986, p. 223.

[4] La Technique psychanalytique, Paris, 1975, p. 68.

[5] Ibidem, p. 69.

milostivi de el şi-i va ierta greşalele. Apoi, ştergerea cu adevărat a păcatelor, prin lucrarea harului chemat în rugăciunea de dezlegare. Spovedania despovărează şi de păcat, şi de vinovăţia pricinuită de el, şi de silnicia trecutului. După cum arată cuvintele Tainei, omul e pe dată tămăduit şi primenit şi poate începe o viaţă nouă.

Harismele, daruri ale Sfântului Duh de care au parte cei desăvârşiţi, au mare putere de a tămădui atât bolile spirituale, cât şi pe cele psihice izvorâte din ele.

Tămăduitor le este si cuvântul, care nu-i cuvânt de rând, ci insuflat de Duhul. Şi, după cum citim în Pateric, mulţi oameni alergau la sfinţii pustnici cerând: „Părinte, spune-mi cuvânt de mântuire!”, şi o vorbă a lor, având putere din puterea Duhului, rodea mai mult decât cea mai iscusită ritorisire. Asa se întâmplă si în ziua de azi. Vieti- le marilor bărbaţi duhovniceşti ai vremii noastre ni-i arată

> y

schimbând sufletul si vieţuirea multora cu vorbele lor.

>>

Cu duhul dreptei socotinţe şi al cunoaşterii inimii (puterea de a citi în inimi şi de a pătrunde tainele sufletului), părintele duhovnicesc ştie mai bine decât orice psihiatru care e pricina şi mersul bolii, care îi sunt

leacurile, aflând în adâncul neştiut al sufletului si răul as- cuns, şi puterea omului de a scăpa de el şi de a-şi descătuşa adevărata fire, atintită către Dumnezeu.[1]

Mare e folosul rugăciunii sale — mai cu seamă de-i este mare sfinţenia —, unită cu cea a bolnavului. Ea chea-
y [7]
mă harul dumnezeiesc, ca prin puterea lui cea mai presus de fire să se lucreze tămăduirea, si adeseori aduce
[7] y
câştigul sănătăţii sau al unei mari alinări.

[1] Unul dintre marii duhovnici ai secolului al XX-lca, Părintele Paisie, sihăstrit în Muntele Athos, i-a spus unui psihiatru care venise la cl: „Voi cunoaşteţi sufletele din cc-aţi învăţat la şcoală şi din cărţi, eu văd de-a dreptul în inima omului."

Concluzie

Credem, de aceea, că Spovedania şi descoperirea gândurilor oferă posibilităţi mai ample decât cele ale psiho- terapiilor. Să nu uităm însă că primul rost al lor nu este tămăduirea psihicului, care e doar un câştig în plus; însă, îngrijind de bolile sufletului, se tratează şi bolile psihice izvorâte din ele.

Să nu uităm, de asemenea, că aceste două practici nu sunt în sine de ajuns pentru însănătoşirea omului, ci fac parte dintr-o terapeutică duhovnicească globală, ale cărei laturi fundamentale şi complementare sunt viaţa ascetică personală şi viaţa sacramentală, ambele legate de viata Bisericii.

>
X

SURSELE SPIRITUALE ALE BOLILOR PSIHICE

Este momentul sa arătăm în mod concret felul în care anumite boli psihice se nasc din anumite boli spirituale şi cum tratarea lor începe cu tratarea acelora.

Pentru a aborda acest subiect, o bună metodă ar fi să examinăm succesiv diferite boli psihice de acest fel, prezentând izvoarele spirituale ale fiecăreia dintre ele. Această metodă are însă două inconveniente. Pe de o parte, clasificarea bolilor psihice se supune condiţiilor şi variaţiilor istorice si culturale, fiind de aceea întotdeauna contesta- bilă. Pe de altă parte, la obârşia unor boli psihice diferite aflăm aceleaşi izvoare spirituale, variind doar proporţiile şi combinarea lor. Ni se pare de aceea mai judicios să prezentăm principalele surse spirituale ale bolilor psihice, precizând care sunt bolile psihice — aşa cum sunt ele în general identificate în nomenclatura actuală cea mai des uzitată — în care ele se manifestă mai pronunţat. [1]

1. Falsa vinovăţie
t

Sentimentul de vinovăţie apare în multe boli psihice şi rolul său patogen a fost adesea remarcat. Morala şi re-

ligia au fost socotite de cele mai multe ori sursa acestui sentiment, din pricina importanţei pe care o acordă greşelii sau păcatului[1], şi depăşirea lor a fost adesea înfăţişată drept cel mai bun mijloc de tratament.[1 2] însă nu sentimentul de vinovăţie este producător de boală, ci „falsa vinovăţie” este cea care îmbolnăveşte.

t »

Falsa vinovăţie are diferite chipuri.

E sentimentul de vinovăţie care întrece măsura greşelii săvârşite, însoţit de remuşcări care macină sufletul şi de o puternică înjosire de sine. Se întâlneşte adesea în depresii.

E şi sentimentul de vinovăţie pentru o vină închipuită, care, în gradul cel mai înalt, e întâlnit în melancolie. Fondat, în acest caz, pe o idee delirantă, e însoţit de voinţa de autopedepsire, care poate merge până la automutilam sau suicid.[3]

Fiind legată de greşeală şi păcat, falsa vinovăţie ţine de bolile spirituale şi cere, aşadar, tratament duhovnicesc.

Rostul lui este să-l facă pe bolnav să înţeleagă ce în- seamnă cu adevărat păcat şi greşeală, şi care e adevărata măsură a vinei sale. De e îndreptăţit, sentimentul de vinovăţie trebuie întors spre pocăinţă, părere de rău şi întristare pentru păcatele săvârşite, care încetează odată cu iertarea şi dezlegarea acestora. Taina Spovedaniei are de aceea un mare rost tămăduitor (fireşte, ea nu trebuie privită

[1] A se vedea între alţii A. Hesnard, LUnivers morbide de la faute, Paris, 1949; P. Solignac, La Nevrose chretienne. Paris, 1990.

[2] A se vedea A. Hesnard, Esquisse d*une morale sans obligation ni sanction, Paris, 1884.

[3] Am cunoscut personal un bolnav care îşi închipuia că este Adam şi vinovat de păcatul strămoşesc şi, prin urmare, de toate nenorocirile şi suferinţele oamenilor; se pedepsea pentru aceasta prin tentative repetate de suicid, care căpătau forme atroce, din dorinţa lui de a suferi cât mai mult înainte de a muri.

drept mijloc de tratament psihic, ci duhovnicesc, al cărui scop este restaurarea relaţiei omului cu Dumnezeu).

Un astfel de tratament e potrivit în stările nevrotice, nu si în melancolie, unde falsul sentiment de vinovăţie e întemeiat pe o idee delirantă, care rezistă oricărei argumentaţii din afară. Suntem însă convinşi, pe baza multor observaţii, că psihopatul, care în general pare că nu reacţionează la ce i se spune, în realitate e deosebit de sensibil la atitudinile şi cuvintele încurajatoare şi mângâietoare izvorâte dintr-o inimă care radiază iubire.

2. Falsa frica şi falsa îngrijorare

Frica stă în centrul maladiilor psihice numite „nevroze fobice”, având forma unei temeri însoţite de neli- nişte, produsă de anumite obiecte sau situaţii. O putem numi „falsă frică”, pentru că este excesivă, disproporţionată în raport cu obiectul sau situaţia la care se referă, si cel mai adesea neîntemeiată. Frica o iscă de altfel mai >

puţin obiectul sau situaţia în sine, cât caracterul primejdios pe care imaginaţia bolnavului îl atribuie acestora.

Angoasa este prezentă în majoritatea bolilor psihice şi componenta majoră a tuturor nevrozelor. In fapt, corespunde unei „îngrijorări false" din punct de vedere duhovnicesc, pentru că este nemotivată sau pricinuită de lucruri lipsite de orice valoare.

Teama şi îngrijorarea sunt chipuri ale unei patimi, frica. Aceasta face parte dintre cele opt patimi de căpetenie sau generice, şi ca atare este descrisă adesea de Sfinţii Părinţi.[1] După ei, în frică e, pe de o parte, temere, frică, spaimă, pe de alta, anxietate, angoasă şi disperare.

[1] A se vedea stadiul nostru Therapeutique des maladies spirituel- lesy ed. a IV-a, Paris, 2000, pp. 229-240.

Pentru a înţelege bine caracterul patologic al fricii sub toate formele ei şi care este tratamentul cel mai potrivit, este necesar să amintim că ea are şi o formă firească şi virtuoasă, pervertită prin teama patologică, pătimaşă.

In diferitele sale forme, frica este provocată de ideea sau de sentimentul că poţi pierde în orice clipă lucrul de care eşti legat. Şi potrivit lucrului şi felului legăturii, teama poate fi firească sau patologică.

1) Frica firească are şi ea două forme.

a) Cea dintâi este o forţă care-l ţine pe om legat de fiinţa sa, facându-l să se teamă pentru pierderea ei. Prin această formă de frică în manifestările sale elementare, omul se leagă de viaţă şi de existenţă, temându-se şi fe- rindu-se de tot ceea ce ar putea să o vatăme şi s-o nimicească, nesuferind să nu mai fie, după cum tâlcuieşte Sfântul Maxim Mărturisitorul. El spune că această pornire ţine de însăşi firea omului. E totuna cu ceea ce se numeşte instinct de conservare, instinct vital; e tendinţa înnăscută a omului de a-şi perpetua existenţa, de a rămâne în viată. Ea se arată mai ales ca frică de moarte, tendinţă iarăşi firească, de vreme ce Creatorul ne-a dă-

) i '

ruit viaţa pentru ca noi să dăinuim, iar stricăciunea şi moartea sunt nefireşti şi împotriva firii, ca unele aduse de păcat.

b) A doua formă este „frica de Dumnezeu", care pe o treaptă mai înaltă se arată ca frică de a nu fi despărţit de Dumnezeu. Ea este firesc legată de cea dintâi, pentru că acela care-şi iubeşte fiinţa şi viaţa şi se teme să nu le piardă, de le ştie noima, negreşit se va teme ca nu cumva să fie despărţit de Dumnezeu, obârşia şi ţinta lor, Cel care le-a izvorât şi spre Care sunt din fire mânate.

Omul care-si cunoaşte adevărata întemeiere se teme să >>

nu-şi piardă viaţa în Dumnezeu, iar nu viaţa trupească.

La cel duhovnicesc teama de moarte e covârşită de tea-

>

ma de Dumnezeu, şi numai de ceea ce-l poate despărţi de Dumnezeu se teme, adică de păcat şi de cel-rău, care aduc moartea sufletului (cf. Mt.

10, 28; Lc. 12, 5). Şi aceasta-i singura moarte de temut, pentru că-l lipseşte pe om de viaţă pe vecie, în vreme ce moartea trupului desparte vremelnic sufletul de trup, surpând doar forma pământească şi stricăcioasă a Fiinţării sale.

2) Forma patologică a fricii — socotită de Părinţi drept patimă — se manifestă tot ca repulsie a omului faţă de tot ceea ce-i poate şţirbi sau nimici fiinţa. Insă nu-i vorba aici de fiinţa sa cea după Dumnezeu, ci de fiinţa sa căzută, de care-l leagă filautia — adică reaua iubire de sine. E şi frică de moarte, dar nu din pricinile binecuvântate, arătate mai sus. Sfântul Maxim Mărturisitorul o numără între patimile iscate de lipsa plăcerii, când iubirea de sine este rănită de un chin sufletesc sau trupesc; adică de temerea omului că poate pierde un lucru material a cărui posesie — reală sau închipuită — îi dă o bucurie de natură materială. Gândul sau sentimentul acestei posibile pierderi naşte în suflet o stare de rău şi de tulburare, care răzbate până la trup.

Teama ca patimă vădeşte întotdeauna alipirea de această lume, de bunătăţile ei şi de plăcerea pe care ele o nasc în simţuri, si iubirea vieţii de aici, care-i face omului parte de ele. Pătimaşă e aşadar frica de moarte dacă nu-i firească teamă de-a pierde darul vieţii dat de Dumnezeu spre împlinirea unirii cu El, ci teama lipsirii de plăcerile lumii. Legătura fiinţială dintre patima fricii şi viaţa acestei lumi, cugetată şi trăită ca simplă viaţă trupească, este adesea pusă în lumină de învăţătura Părinţilor.

în vreme ce prima formă de frică este conformă firii, aceasta din urmă, fiind patimă, este contrară firii, abătută de la scopul ei firesc, acela de a-l ţine pe om alipit de adevărata sa fiinţă şi de Dumnezeu, şi ajunsă frică de a nu-şi pierde fiinţa cea „căzută", de a nu fi despărţit de lume şi lipsit de viaţa pătimaşă cu desfătările sale — chiar
dacă adesea omul nu e conştient de lucrul acesta. în loc
»
să se teamă de ceea ce-i ameninţă fiinţa duhovnicească, omul începe să se teamă de ceea ce-i primejduieşte viaţa trupească şi plăcerile pe care i le aduce ea.

Frica vădeşte o relaţie pervertită a omului cu Dumnezeu. Temându-se să nu piardă vreun bun lumesc ori vreo plăcere trupească, în loc să se teamă de pierderea lui Dumnezeu şi de propria sa pierzare, omul se întoarce de la Dumnezeu, izvorul vieţii lui, obârşie si tintă a fiinţei sale şi rostul venirii lui pe lume, se alipeşte de realitatea sensibilă şi-şi face din ea dumnezeu.-

Frica îl face pe om nu doar să uite că Dumnezeu e început şi capăt, sens şi centru al fiinţei, vieţii şi existenţei sale, ci şi să-l tăgăduiască lucrarea proniatoare şi grija iubitoare faţă de fiecare făptură.

Teama vădeşte amăgirea în care cade omul socotind că-i singur pe lume, că, părăsit şi lipsit de ajutorul lui Dumnezeu, nu se poate bizui decât pe puterile sale. Hristos risipeşte această amăgire învăţând că Dumnezeu Se îngrijeşte necontenit de om (cf. Mt. 10, 29-31; Lc. 12, 6-7). De aceea, frica este semn al lipsei de credinţă în Pronia dumnezeiască (cf. Mc. 4, 36-40).

Frica arată de asemenea lipsă de credinţă în privinţa bunurilor duhovniceşti. De le-ar iubi omul pe acestea, numai de pierderea lor s-ar teme. Căci ele singure sunt cu adevărat de cel mai mare preţ, şi omul nu se poate

lipsi de ele. Cel care se predă lui Dumnezeu şi se face părtaş al învierii lui Hristos şi al vieţii celei dumnezeieşti n-are a se teme nici pentru sufletul, nici pentru trupul său, nici chiar de moarte, care numai trupul îl surpă vremelnic, şi nimic mai mult (cf. Mt. 10, 28; Lc. 12, 4). Cel care se uneşte cu Dumnezeu află în El plinătatea bunătăţilor duhovniceşti si nu se înfricoşează de pierderea bunătăţilor materiale.

i

Teama arată nu doar lipsa de credinţă în bunurile duhovniceşti, singurele adevărate, ci în acelaşi timp credinţa deşartă în bunurile pământeşti cele amăgitoare (cf. Mt. 6, 19; Lc. 12, 33). Şi pentru că sunt trecătoare, iar omul supus morţii, mai devreme sau mai târziu le pierde şi pe ele, şi plăcerea pricinuită de ele, care-i mai prejos de desfătările împărăţiei. De-ar şti ce deşarte sunt lucrurile acestea lumeşti şi plăcerile trupeşti de care se alipeşte, omul n-ar mai fi bântuit de frică şi pierderea lor nu l-ar mai tulbura.

Terapeutica duhovnicească a fricii pătimaşe e un mijloc bun de tratare a fobiilor şi a angoasei, forme derivate ale fricii.

Pentru bolnav ea înseamnă schimbarea ierarhiei de valori, cu ajutorul terapeutului, sporirea credinţei şi a nădejdii în Dumnezeu şi în pronia Sa.

Frica — şi toate stările legate de ea, teama, spaima, neliniştea, anxietate, angoasa, disperarea — fiind fundamental legată de alipirea de bunurile lumeşti, omul nu poate scăpa de ea decât lepădându-se de lume şi aruncând toată grija la Dumnezeu, cu nădejdea tare că El îi va da toate cele ce-i sunt de trebuinţă. însuşi Domnul ne învaţă: Nu duceţi grijă, spunând: Ce vom mânca?, ori: Ce vom bea?,

ori: Cu ce ne vom îmbrăca? Căci după toate acestea se străduiesc păgânii; că ştie Tatăl vostru cel ceresc că aveţi nevoie de toate acestea. Ci căutaţi mai întâi împărăţia lui Dumnezeu si dreptatea Lui, si toate acestea se vor adăuga vouă. Nu vă îngrijoraţi de ziua de mâine (Mt. 6, 31-34).

Cea dintâi pricină a fricii este, aşa cum am văzut, lipsa credinţei. In inima credincioasă, aşadar, nu-i loc de frică. Cel care crede cu tărie în Dumnezeu şi în purtarea Sa de grijă e încredinţat că întotdeauna şi în tot locul e ocrotit şi apărat de El, şi n-are a se teme de nimic, nici de reaua întâmplare, nici de vrăjmaşi şi nici de moarte (cf. Ps. 3, 5-6; Ps. 22, 4; Ps. 26, l-2, 5-6; Evr. 13, 5-6).

Nu cu tăria credinţei sale scapă omul de frică, ci cu ajutorul lui Dumnezeu, Care răspunde credinţei cu iubire, sprijinind şi întărind.

Şi acest ajutor trebuie cerut în rugăciune, cu credinţa că Dumnezeu are puterea să ajute şi cu nădejdea că-l va şi ajuta. Leacul cel mai puternic împotriva fricii şi a stărilor înrudite cu ea (spaimă, nelinişte, tulburare) e „rugăciunea inimii”[1]. Ea îl ţine pe om pururi unit cu Dumnezeu, pururi îi

face parte de ajutorul Lui, şi nu mai lasă loc de frică. Că sălăşluirea necontenită a puterii dumnezeieşti în om prin rugăciunea cea necontenită stinge frica si tulburările iscate de ea.

>

Tămăduirea fricii cere din partea omului lepădarea voii şi smerenie. Frica este legată de mândrie, şi atâta vreme cât omul se încrede în puterile sale, e rob al fricii. De biruit o biruieşte prin puterea lui Dumnezeu, şi ca să dobândească această putere şi s-o păstreze în sufletul său, el

[1] Despre această formă specială a rugăciunii, curent folosită în Biserica Ortodoxă, a se vedea studiul nostru Therapeutique des maladies spirituelles, ediţia a IV-a, Paris, 2000, pp. 384-395.

trebuie să se lepede de sine, să-şi recunoască neputinţa; altminteri, puterea dumnezeiască nu poate sălăşlui în el.

De teamă izbăveşte iubirea, scotând-o din suflet, du- pă cuvântul Evanghelistului loan: In iubire nu este frică, ci iubirea desăvârşită alungă frica (I In 4, 18). E adevărat şi când e vorba de iubirea aproapelui, că nu se teme de fratele său cel iubitor de frate; dar mai cu seamă când e vorba de iubirea de Dumnezeu, care alungă toată frica lumească si îndeosebi frica de moarte, din care izvorăşte orice frică. Din iubirea lui Dumnezeu omul primeşte o „putere de încredere", care biruie teama. Unit cu Cel că-

A

ruia Ii sunt supuse toate, nimic nu-l poate vătăma. Prin iubire petrece cu Dumnezeu, înstrăinat de cele lumeşti, lăuntrice sau din afară, care iscă teamă, desfatându-se cu bunătăţile cele duhovniceşti, pe care nimeni, niciodată, nu i le poate răpi.

Bolnavul, cu ajutorul terapeutului, trebuie să întoarcă frica pătimaşă la frica virtuoasă, cea după Dumnezeu.*

Căci, aşa cum am spus mai înainte, există o frică sfântă, dată de Dumnezeu omului spre mântuire, numită pentru aceasta de Părinţi „frică mântuitoare", „nelinişte mântuitoare". Această frică nu este alta decât „frica de Dumnezeu" de care vorbeşte tradiţia ascetică.

> y

Şi frica virtuoasă, şi cea pătimaşă se întemeiază pe tendinţa firească a omului de a se teme. Cea pătimaşă este de fapt o deviere contrară firii, o pervertire patologică a fricii virtuoase, firească şi normală pentru om; frica aceasta stă în legătură cu lumea, iar nu cu Dumnezeu, în felul cuvenit firii sale.

Lecuirea fricii pătimaşe se face, aşadar, prin convertirea, prin reîntoarcerea către Dumnezeu a tendinţei pe care se întemeiază.

Având una si aceeaşi rădăcină, cele două soiuri de fri- că nu suferă să stea împreună. Frica pătimaşă alungă frica de Dumnezeu, şi, de o va dobândi omul pe aceasta din urmă, se va mântui de cea dintâi. Pe măsură ce în om sporeşte frica de Dumnezeu, frica pătimaşă se veştejeşte şi piere, după cum spune Scriptura: Cel care se teme de Domnul n-are

teama de nimic (Sir. 34, 14).

Cât priveşte felul în care se poate dobândi frica de Dumnezeu (care, să nu uităm, fundamental e frica de a nu fi despărţit de Dumnezeu), trimitem la studiul nostru consacrat acestui subiect.[1]

3. Absolutizarea relativului

Absolutizarea relativului este o componentă esenţială a celor mai multe boli psihice. Rolul său patogen a fost pus în evidenţă, pe plan psihologic, de psihanaliştii Igor Caruso[1] [2]şi Wilfried Daim[3], ambii referindu-se, în modul lor

[1] Therapeutique des maladies spirituelles, ed. a IV-a, Paris, 2000, pp. 670-673.

[2] Psychanalyse et synthese personelle, Paris, 1959, îndeosebi pp. 57-73.

[3] Transvaluation de la psychanalyse. L'Homme et VAbsolu, Paris, 1956, îndeosebi pp. 134-149. Wilfried Daim scrie: „„Dacă Absolutul nu este perceput ca absolut, ci ca relativ, şi daca, dimpotrivă, ceva relativ este perceput ca absolut, în om se naşte un conflict fundamental. Din acel moment, acest relativ ridicat la rangul de absolut nu mai este Dumnezeu, ci un idol. Idolul ia naştere din deifica- rea a ceva relativ, însoţita de detronarea lui Dumnezeu, care, în raport cu idolul, a fost privat de caracterul său divin şi, prin urmare, a devenit relativ. Când Dumnezeu devine relativ, iar idolul e ridicat la rangul de absolut, apare un conflict cu realitatea, urmat în mod necesar de consecinţe funeste. [...] Dacă un fragment din lume este scos din realitate şi înălţat la rangul de idol, adică preschimbat în absolut, are loc o deformare şi o dezaxare a opticii, atât în privinţa

de a înţelege psihopatologia, la valori religioase de inspiraţie creştină. Cei doi psihanalişti s-au mărginit din păcate la consideraţii generale şi n-au ştiut să extragă pe plan terapeutic cuvenitele consecinţe ale acestei intuiţii juste.

Am arătat în altă parte felul în care păcatul l-a dus pe om la uitarea lui Dumnezeu şi la întoarcerea puterii sale de cunoaştere, a puterii poftitoare şi a celei de a iubi, şi a tuturor puterilor sale către propriul eu, rupt. de Dumnezeu, şi către lustrul acestei lumi, ruptă şi ea de Dumnezeu, de dragul plăcerii.[1] Şi aşa, necunoaşterea lui Dumnezeu a dat loc iubirii de sine, din care au răsărit mulţime de patimi, chipurile văzute ale alipirii de sine şi de această lume. Pierzând înţelegerea Absolutului, omul se idolatrizează pe sine, se îndumnezeieşte fără de Dumnezeu si în afara lui Dumnezeu, si-si face dumnezei din lucrurile mărginite ale acestei lumi. Părinţii, mai cu seamă Sfântul Atanasie cel Mare si Sfântul Maxim Mărtu-

risitorul, au înfăţişat foarte bine felul în care omul ajunge să creeze idoli.

Dacă privim bine, vom observa că în toate bolile psihice acest proces de absolutizare a relativului şi de transformare în idol a unui lucru mărginit este dus la extrem.

Hipertrofia eului — de care vom vorbi mai jos — se întâlneşte în multe nevroze (mai ales în nevroza isterică) si în multe psihoze (îndeosebi în

psihoza paranoică).
lucrurilor, cât şi a individului însuşi. Raporturile reciproce dintre om şi lume sunt dezaxate, ordinea stabilită e distrusă. Idolul e astfel supraestimat, iar Dumnezeu subestimat, în egală măsură. Dezaxa- rea cunoaşterii produce acţiuni dezaxate. Acestea nu sunt conforme cu natura lor, nu sunt adecvate situaţiei reale şi nu-şi ating scopul. De aici, conflictul cu realitatea, conflict care constituie adevărata cauză a nevrozei şi poate şi a psihozei" (pp. 135-136).

[1] A se vedea Therapeutique de maladies spirituelles, ed. a IV-a, Paris, 2000, pp. 49-128.

Iar cât priveşte absolutizarea unor obiecte, situaţii sau reprezentări particulare, ea se află în centrul nevrozelor fobice şi al nevrozei obsesionale.

Intr-un anume fel se regăseşte şi în psihoze, pentru că orice delir este până la urmă o interpretare generală a realităţii printr-un aspect foarte limitat al ei.

Terapeutica cere, după cum bine au sesizat I. Caruso şi W. Daim, restabilirea ierarhiei valorilor. Terapeutica duhovnicească constă în răsturnarea perspectivei, în întoarcerea facultăţii de cunoaştere, a puterii doritoare şi a celei agresive, ca şi a tuturor celorlalte puteri ale omului către Dumnezeu, Care trebuie să devină centrul de referinţă absolut. Obiectele absolutizate si
i »
transformate în idoli îşi vor regăsi astfel locul şi valoarea lor relativă.

Această răsturnare de perspectivă, această restabilire a valorilor nu se poate produce decât prin întărirea credinţei în Dumnezeu a celui bolnav şi totodată prin slăbirea legăturilor care-l ţin alipit de lume, adică a patimilor din el. Nu-i vorba aici aşadar de un proces pur intelectual, ci de un proces ascetic[1] global. Inclusă în viaţa ascetică, terapeutica e mai eficace în cazul delirului (care, în psihoze, stă la baza creării de idoli), rezistent la discursul pur raţional.

4. Falsele ritualuri

Falsele ritualuri se regăsesc în multe dintre maladiile psihice, dar ocupă un loc central în nevroza obsesională.

Freud a constatat analogia care există între aceste ritualuri nevrotice şi ritualurile religioase. Aceasta l-a şi

[1] în sensul larg al acestui termen.

făcut să vadă în religie un fenomen nevrotic.[1] Noi credem că, dimpotrivă, ritualurile nevrotice sunt contrafaceri patologice şi substitute ale ritualurilor religioase autentice şi perfect sănătoase. Aceasta nu înseamnă neapărat ca bolnavul să fi avut cunoştinţă mai întâi de aceste ritualuri religioase, pe care ulterior să le fi pervertit. Ritualismul în general — care poate fi întâlnit la toţi oamenii sub felurite forme şi în grade diferite — are la bază religiozitatea inconştientă a omului, adică ceea ce noi am numit inconştient „teofir. E posibil ca ritualurile nevrotice, forme acute si

aberante ale ritualismului autentic, să fie fondate pe intuiţia inconştientă a bolnavului că ritualul e benefic pentru suferinţa sa, rezultând dintr-o tentativă stângace de a inventa un ritual care-i lipseşte.

Freud a subliniat că ritualurile care apar în nevroza obsesională sunt mijloace de a înlătura angoasa. In realitate însă trebuie să trecem dincolo de angoasă, la cauza ei, adică la sentimentul de ruşine nemărturisită sau la sentimentul de vinovăţie, îndreptăţit sau nu. Multe ritualuri sunt ritualuri de purificare sau de expiere, cu o formă simbolică, fiind aşadar deviaţii şi deformări ale ritualurilor penitenţiale autentice, cărora, într-un anume fel, le tin locul.

* »

Rolul fundamental al terapeutului este acela de a descoperi greşeala, reală sau închipuită, care generează

[l]Cf. Totem et tabou, Paris, 1951, p. 46; „Actions compulsi'on- nelles et exercices religieux", în Psychose, nevrose et perversion, Paris, 1973, pp. 133-142; a se vedea mai ales p. 141, unde spune: „Potrivit acestor concordanţe şi analogii, putem risca să concepem nevroza obsesională drept pandantul patologic al formaţiei religioase şi să caracterizăm nevroza drept o religiozitate individuală, iar religia drept o nevroză obsesională colectivă".

sentimentul de ruşine sau de vinovăţie. Cunoaşterea ei îi reduce puterea patogenă. Psihanaliza însă se limitează la a favoriza „conştientizarea" şi verbalizarea, fără a se pronunţa asupra calităţii morale a faptului care a generat sentimentul de vinovăţie, în vreme ce terapeutica duhovnicească[1] merge mai departe, ajutându-l pe bolnav să scape de el fie prin pocăinţă şi dezlegarea păcatelor în cadrul Tainei Spovedaniei, dacă este cu adevărat vorba de un păcat, fie prin corectarea felului în care este privită fapta, gândul sau sentimentul socotite vinovate, dacă nu este cu adevărat vorba de vină.

Tămăduitoare e şi schimbarea acestui fals ritual morbid într-un ritual autentic şi salubru. Cu ajutorul terapeutului, bolnavul trece încet-încet de la cuvintele şi formulele compulsive la cuvinte şi formule de rugăciune şi la o stare de căinţă pentru vina care-l apasă. Căinţa e binefăcătoare şi când e vorba de păcate ştiute, dar şi neştiute. Şi tot aşa, actele compulsive pot deveni gesturi de rugăciune (semnul crucii, metanii ...). E vorba, altfel spus, de a schimba purtarea morbidă în atitudine normală, de a întoarce aceste false ritualuri maladive si zadarnice, care le strâmbă si le schimono- sesc pe cele reale, la forma lor autentică şi cu adevărat sfintitoare.

y

Brutalitatea cu care se impun nu e un obstacol al unei astfel de terapii. Bolnavul învaţă într-o primă etapă ca după acest pseudoritual compulsiv, cu neputinţă de reprimat, să treacă la un ritual autentic. Apoi învaţă să-i sesizeze atacul şi-l împiedică să se manifeste, printr-un

[1] Trebuie să reamintim faptul ca în Biserica Ortodoxă, în numeroase rugăciuni se cere de la Dumnezeu iertarea păcatelor ştiute şi neştiute (inconştiente).

ritual real. E vorba aici de disciplină mentală şi obişnuinţă ce se câştigă încetul cu încetul.

Tot aici să spunem un cuvânt despre aşa-numitele TOC — tulburări obsesionale compulsive —, care par să se fi răspândit foarte mult în ultima vreme. Aceste TOC sunt prezente îndeosebi în sindromul Gilles de la Tourette şi iau adesea forma gesturilor şi cuvintelor murdare (copropraxie şi coprolalie), şi chiar a blasfemiilor.

Astăzi se admite în mod curent faptul că sindromul Gilles de la Tourette are o origine organică, manifestân- du-se mai ales printr-o agitaţie nervoasă dezordonată. Ne întrebăm însă de ce tulburările obsesionale compulsive, când sunt structurate, iau forma gesturilor şi cuvintelor murdare sau blasfemiatorii, şi nu a unor gesturi si cuvinte oarecare. E evidentă aici implicaţia morală si spirituală.

Am putea fi tentaţi să vedem în aceasta o lucrare demonică, dat fiind că blasfemiile si cuvintele murdare sunt obişnuite în fenomenele de posesie demonică. Lucrul acesta însă cere discernământ duhovnicesc.

Se pare că de fapt, în majoritatea cazurilor, e vorba de pierderea controlului moral, ca şi a celui fizic şi psihic.

O reeducare este însă posibilă, şi în multe cazuri terapiile mai sus amintite pot fi aplicate cu succes.

Tratarea lor se poate inspira şi din terapeutica duhovnicească a cugetelor de hulă, curente pe anumite trepte ale vieţii spirituale, care, fără să fie semn de boală psihică, sunt şi ele manifestări compulsive nedorite şi sursă de chin şi nelinişte pentru cei care le îndură.

5. Agresivitatea perversă

Agresivitatea, îndreptată fie împotriva propriei persoane, fie împotriva altora, este o componentă a multor boli psihice.

Agresivitatea contra propriei persoane poate ajunge la forme extrem de grave, ca automutilarea şi sinuciderea. Ea este adesea legată de voinţa de autopedepsire şi ţine în acest caz de două atitudini generatoare de boală, despre care am vorbit deja în acest capitol: falsa culpabilitate şi lipsa preţuirii de sine.

Agresivitatea îndreptată contra altei persoane are o mică legătură cu atitudinea reală a celuilalt, decurgând în esenţă dintr-o deformare a reprezentării de sine în relaţia cu celălalt, care corespunde fie supraevaluării, fie devalorizării propriei persoane şi unei nevoi de a se proteja de ceilalţi prin stabilirea unei distanţe faţă de ei.

înfăţişând chipurile mâniei (orge), forma pătimaşă a agresivităţii, Părinţii arată că ea se iveşte în suflet când omul nu-şi poate împlini plăcerile şi mai cu seamă când plăcerea îi este răpită sau se teme că va fi lipsit de ea, adică atunci când „iubirea de sine {philautia) e împunsă de durere”.[1] Atunci se porneşte cu mânie împotriva celui care-i răpeşte plăcerea sau îşi închipuie doar că i-o poate răpi.

Şi pentru că plăcerea e legată de dorinţă, până la urmă, după cum spun Părinţii, la rădăcina mâniei stau dorirea celor desfătătoare şi alipirea

pătimaşă de ele.

Iubirea lucrurilor materiale şi a plăcerilor ce le însoţesc se arată în felurite chipuri în mulţimea de patimi. Potrivit tradiţiei ascetice, există trei mari categorii de pa

[1] Sf. Maxim Mărturisitorul, Răspunsuri către Talasie, Prolog.

timi sau trei moduri principale de alipire de cele pământeşti care pot pricinui mânia celui lipsit de plăcerile izvorâte din ele sau ameninţat de pierderea lor sau împiedicat să le guste: iubirea mâncărurilor (patima gastri- marghiei), iubirea banilor, a bogăţiei şi îndeobşte a lucrurilor materiale (patima fîlarghiei şi a pleonoxiei); iubirea de sine (patima slavei deşarte şi a mândriei).

Dintre ele, slava deşartă si mândria sunt cele dintâi. Pentru că omul se lasă pradă mâniei mai ales atunci când îi este rănit amorul propriu {philautia), atunci când se simte umilit, ofensat, desconsiderat (când buna părere despre sine nu se reflectă în părerea celorlalţi). Aşadar cele ce par a fi cauze exterioare şi îndreptăţite ale agresivităţii nu sunt de fapt decât catalizatoare şi revelatoare ale unei agresivităţi care ţâşneşte de-a dreptul din sufletul omului, iscată de mândria sa. O probă a contrario este că cel smerit rămâne paşnic şi blând şi atunci când altul se porneşte asupra lui cu mânie. Prin mânie, ură, dorinţă de răzbunare si toate celelalte forme de ostilitate, omul îsi arată dorinţa de a restabili în ochii celui care.l-a

> y

umilit şi în proprii săi ochi buna părere de sine ştirbită.

Lepădarea de şinele păcătos şi agonisirea smereniei sunt de aceea cel mai temeinic tratament duhovnicesc pentru mânia pătimaşă.

Ca şi în cazul fricii, tratarea agresivităţii cere convertirea puterii agresive sau irascibile {thumos) din care provine.

Să reamintim că puterea irascibilă i-a fost dată omului de Dumnezeu la creaţie şi face parte din însăşi firea sa. Potrivit planului dumnezeiesc, rostul ei era acela de a-l face pe om în stare să lupte contra ispitelor şi a Ispititorului, să se ferească de păcat şi de rău; acestea i-au fost

dintru început menirea şi lucrarea firească. După cădere, rostul ei a rămas acelaşi, dar de-acum omul avea nevo- ie de ea ca să se lupte împotriva pornirii spre rău sădită în el de păcatul strămoşesc, adică împotriva patimilor, şi ca să ducă „lupta cea bună", care-l urcă pe om la curăţia inimii, la împlinirea virtuţilor şi la unirea cu Dumnezeu, însă păcătuind, omul i-a strâmbat rostul, şi, în loc s-o îndrepte împotriva celui-rău şi a relelor din sufletul său, a întors-o împotriva aproapelui. Adesea, în loc să războiască cu mânia omul căzut din el, sugrumă omul cel adevărat şi duhovnicesc, punând-o întotdeauna să lucreze împotriva firii. Reaua şi nefireasca ei folosire întemeiază feluritele forme ale agresivităţii bolnăvicioase.

La tămăduire se ajunge întorcând puterea irascibilă de la lucrările ei rele: războirea cu aproapele şi cu şinele cel adevărat — cel după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu —, şi ridicând-o împotriva ispitelor, a cugetelor

rele, a patimilor şi a tuturor relelor din suflet, încă şi împotriva omului căzut din fiinţa noastră — pe care-l nasc înstrăinarea de Dumnezeu, ghemuirea în sine şi alipirea prin patimi de lumea de aici.

întoarcerea iutimii la rostul ei firesc e una din cele
i
dintâi legiuiri ale vieţii ascetice, şi numai ca parte a unei astfel de vieţi are valoare si sens.
> y

6. Pervertirea dorinţei

La multe boli psihice e atât de prezentă în prim planul simptomelor patologia dorinţei, încât nevrozele au fost numite chiar „boli ale dorinţei”, fie că e vorba de o slăbire, fie, dimpotrivă, de o exaltare sau de o exacerbare, sau chiar de pervertirea ei. Nu e lipsit de semnifica

ţie faptul că Freud şi Jung au pus libidoul — chiar dacă l-au înţeles în mod diferit — în centrul înţelegerii patologiei psihice. In antropologia Părinţilor răsăriteni, puterea poftitoare (epithumia, epithumetikon, epithumetike dunamis) apare, alături de raţiune {logos) şi puterea irascibilă (thumos), ca una dintre cele trei principale facultăţi umane. Reaua ei folosire, după cum am arătat în altă parte, generează în mare parte patologia spirituală[1] şi credem că şi pe cea psihică.

Să amintim că, potrivit antropologiei creştine elaborată de Sfinţii Părinţi, omul a fost creat pentru a se uni cu Dumnezeu. I s-a sădit de aceea în fire putere poftitoare, ca pe Dumnezeu să-L dorească, spre El să se înalte si cu El să se unească. A omului era această folosire fi-
y y
rească, adică pe potriva firii lui, care îl făcea teafăr.

Şi cum unde-i dorinţă e şi plăcere, mânarea firească a dorinţei către Dumnezeu îi dăruieşte omului plăcere duhovnicească. Această dumnezeiască şi preafericită plăcere (iedone) este pentru om cea mai aleasă bucurie — numită de Domnul „bucurie deplină” (cf. In 15, 11) —, bucurie pe care nimic altceva nu i-o poate da, pentru că tot ce este în afara lui Dumnezeu e mărginit, şi aduce bucurie mărginită şi trecătoare.

înfăţişând istoria spirituală a omului, Părinţii spun că în starea sa originară — firească, după ei — omul îşi îndrepta spre Dumnezeu toată puterea sa iubitoare şi numai El îi era toată bucuria, desfătarea si fericirea. Se putea desfăta şi cu cele sensibile (cf. Fac. 2, 16), în chip însă duhovnicesc, adică în Dumnezeu, contemplând „raţiunile” lor duhovniceşti, logoii lor.

[1] Therapeutique des maladies spirituelles, ed. a IV-a, Paris, 2000, pp. 65-86.

Prin păcat, omul s-a abătut de la această lucrare care îl unea cu Dumnezeu si-l făcea în stare de a uni cu
y
Dumnezeu, în el, întreaga creaţie. Omul şi-a pervertit astfel firea; şi-a întors întreagă poftirea spre creaturi, dorind să se desfete cu ele, numai

de dragul lor şi al lui, fără de Dumnezeu.

Lepădând dorirea şi dragostea de Dumnezeu, îl prinde iubirea „trupească” de sine — filautia, cum îi spun Părinţii — şi de cele trupeşti, aflându-şi de -acum în sine însuşi şi în acelea, prin simţirile trupului, toată desfătarea si bucuria.

y

Strămutarea dorinţei înnăscute după Dumnezeu la dorirea lumii, abaterea — „împotriva firii” {para phusin) şi „împotriva raţiunii” {para logon) — puterii poftitoare a omului de la Dumnezeu, ţinta sa firească, spre lumea cea simţită, luată în sine, înseamnă pervertirea, „denaturarea”, îmbolnăvirea acestei puteri, pe care o îndură firea întreagă a omului căzut.

Mulţimea dorinţelor omului căzut, care caută în tot felul plăcerea simţită, căreia îi închină de acum întreaga sa viaţă, şi modurile, trupeşti şi sufleteşti, prin care se fereşte în orice chip de durerea trupească şi sufletească, nu sunt altceva decât mulţimea de patimi, şi toate-s boli spirituale.

Dorinţele duhovniceşti, înmănuncheate în dorirea lui Dumnezeu, şi dorinţele sensibile „trupeşti” nu sunt, cum s-ar crede la prima vedere, fiecare de alt soi şi n-au fiecare altă rădăcină. In fiinţa omului e o singură putere poftitoare {epithumia, epithumetikon, epithumetike dunamis).

La omul normal (Adam înainte de păcat şi omul restaurat în Hristos, care e sfântul), această unică putere poftitoare, potrivit firii ei, este deplin întoarsă spre Dumnezeu, „obiectul” firesc si normal al dorinţei omeneşti.

Dorinţele lumeşti răsărite în omul căzut şi păcătos nu sunt, după adevărata lor fire, decât dorinţa firească, întoarsă de la tinta ei dumnezeiască si răsădită în lumea

y y

cea simtită, răsfirată în mulţimea de lucruri din ea.

y [1] y

Toate dorinţele omului căzut sunt pricinuite aşadar de decăderea si strămutarea vătămătoare în lume a do- > rinţei fireşti şi originare după Dumnezeu, de întoarcerea ei contra firii, de pervertirea ei; sunt biete erzaţuri.

Aşa se face că, îndreptându-ne dorinţa spre ceva anume, automat o întoarcem de la altceva. De aceea, cu cât va dori si va iubi omul mai mult cele materiale, cu atât mai puţin II va dori şi-L va iubi pe Dumnezeu. Dimpotrivă, de-L doreşte şi-L iubeşte cu adevărat pe Dumnezeu, nu poate dori nimic lumesc, şi nici dorinţe pătimaşe n-are, pentru că şi-a ţintuit în El şi în cele duhovniceşti întreaga putere a doririi sale.

Şi de aceea dorinţa se mută negreşit dintr-un tărâm în altul — din cel duhovnicesc în cel lumesc şi trupesc, şi invers —, pentru că dorinţa nu piere niciodată şi cere cu tărie săturarea ei.

Abătându-si dorinţa de la Dumnezeu, tinta-i cumin- te şi firească, şi întorcând-o către sine şi făpturi, spre a se desfăta de ele fără de Dumnezeu, omul se foloseşte de ea în chip nelegiuit, n-o mână după cum cere firea, lucrează împotriva firii, în chip cu adevărat nebunesc.

Odată „sucită”, dorinţa îl sileşte pe om să trăiască în- tr-o lume pe dos, în care valorile sunt răsturnate, lucrurile ies din dreapta lor rânduială şi-şi pierd adevăratele măsuri. Pierzând cunoaşterea adevăratului Dumnezeu, mânându-şi dorinţa spre noi desfătări, omul ajunge să absolutizeze dorinţele şi plăcerile sensibile — şi obiectele de care-s aninate — si să le aşeze în locul lui Dumnezeu.

Din cele văzute îşi plăsmuieşte astfel o mulţime de falşi dumnezei, adică idoli. Aflăm aici acelaşi proces patologic şi patogen al creării de idoli, amintit mai sus.

Legătura omului cu făpturile nu ţine seama de Dumnezeu, ci numai de propria-i plăcere, şi n-are alt dreptar decât dorinţele sale. Nu ia aminte la „raţiunile” lor du- hovniceşti {logoi) şi nu se poartă cu ele după cum e drept, ci după cât de mult le doreşte, şi după cât de plăcute îi sunt le socoteşte de preţ şi însemnate. Lumea e pentru om de-acum oglindire fantasmagorică a dorinţelor sale, iar făpturile, prilej de patimi şi desfătare a simţurilor. Relaţiile omului cu toate făpturile creaţiei şi semenii săi sunt în felul acesta total pervertite; pierzându-şi în ochii săi valoarea spirituală, ajung simple obiecte ale plăcerii, pradă a patimilor sale. Relaţiile dintre oameni ajung până la urmă relaţii între obiecte de care fiecare se foloses-

te după pofta sa.

înşelat de dorinţa-i perversă, omul nu ştie niciodată să spună drept ce-i binele şi ce e bine pentru el. în starea de cădere, plăcerea legiuieşte ce e bine. Omul numeşte bun şi doreşte ce-i este lui pe plac, numai şi numai pentru că-i place, chiar dacă de fapt îi face rău; şi fuge de ce-i bun pentru el şi zice că-i rău, mimai pentru că nu-i desfată simţirea. Asa că singur hotărăşte ce-i bine si ce-i rău, mânat de simţuri şi vânând plăcerea; şi întotdeauna încurcă adevăratul bine cu binele părelnic la care-l îndeamnă dorinţa-i păcătoasă.

Şi aşa, amăgit, omul bântuie printr-un tărâm al închipuirilor, privind numai la chipul cel văzut al lumii, pe care i-l năluceşte pofta sa păcătoasă, şi crede că dincolo de el nu-i nimic. Tăind din lume un petic şi orb la ce-i mai mult, iată-l cum aiurează din pricina dorinţei căzută de la Dumnezeu, mutată înspre făpturi, de care,

fără de Dumnezeu, nu poate să se bucure, că-s biete fantasme şi de fapt nici nu sunt.

Nădejdea de a se bucura pe dată şi uşor de plăcerile lumeşti spre care şi-a îndreptat puterea de a dori, întoarsă de la Domnul, e de aceea iute spulberată, şi durerea se arată a fi negreşit legată de gustarea acestor plăceri. • Durerea aceasta nu-i doar trupească, ci e şi durere a inimii, care ia chipul tristeţii şi, întrecând măsura, trece în depresie.

Tristeţea vine din lucrul de rând pe care-l doreşte şi din puţina plăcere stoarsă din el de marea putere de a dori a sufletului său, menit desfătării celei mai înalte. Că trebuia s-o mâne către Dumnezeu, si de bunătăti- le

dumnezeieşti, făgăduite lui, să se desfete. Dar întor- când-o de la Dumnezeu, îi pune în faţă lucruşoare mici, simple părticele, în vreme ce sufletu-i doreşte cu nesaţ Nemărginitul şi Desăvârşirea. Că n-a schimbat căderea firea puterii de a iubi, ci doar cătarea i-a înstrăinat-o. Ţintind firesc dumnezeiescul dintru început, nu-şi poate afla în lume bucuria, pentru că-i mărginită şi nu e să- turare în ea pentru nemărginita lui dorinţă de nemărginire. Neistovita suspinare după fericire a însăşi firii sale e ostoită cu plăceri mărunte şi iute trecătoare, care-i lasă sufletul gol şi pustiu. Să ne amintim că aşa îi spune Domnul samarinencei: Oricine bea din apa aceasta va înseta iarăşi (In 4, 13).

Chiar împlinite, dorinţele lumeşti n-au cum să-l mulţumească pe om, şi întotdeauna sufletul său se simte sărac, pentru că nu află în lume nimic pe potriva năzuinţelor sale — de care-i îmboldit, dar nu le ştie tâlcul. Aşa că omul prăbuşit din Rai aleargă în deşert din lucru în lucru, sorbind din fiecare tot ce-i poate da, fără să-şi

afle satul setei sale. Si asa vieţuieşte, mereu lipsit, mereu nemulţumit, mereu nesăturat în foamea flintei sale. Când, uneori, pentru o clipă i se năzare că a aflat în fine desăvârşitul pe care-l căuta, până la urmă se vădeşte că-i lucru de nimic şi pieritor; şi dintr-odată i se arată golul care-l desparte de ce-i cu adevărat desăvârşit. Şi atunci, biata sa inimă neliniştită, lipsită şi săracă, e cuprinsă de cea mai mare tristete.

*

Nu-i om care să nu treacă prin astfel de stări, pe care însă le aflăm acutizate şi exacerbate în bolile psihice, fie că e vorba de absolutizarea unei anumite dorinţe sau a

»

lucrului dorit, fie de fixarea pe anumite forme de plăcere, fie de sentimentul de frustrare legat de insatisfacţie, care e prezent mai cu seamă în depresii.

Tratamentul duhovnicesc în astfel de cazuri are menirea de a-l ajuta mai întâi pe bolnav să înţeleagă cât de neînsemnate îi sunt si dorinţa si plăcerea de care-i ani-

» » > r

nată. Mergând mai în adânc, îi descoperă apoi natura „perversă” a dorinţei căzute din rostul ei dintâi şi sfânt, al firii care încă mai viază în adâncul sufletului său, numit de noi inconştientul „teofil”. In fine, îl învaţă să-si convertească dorinţa, s-o întoarcă la rostul ei firesc, s-o îndrepte iarăşi spre „ţelul ei dumnezeiesc”, după cum spune Sfântul Grigorie de Nyssa.

Această convertire e şi ea parte a unei nevoinţe mai cuprinzătoare, de vestejire a patimilor — forme de investire patologică a dorinţei —, şi de împlinire a virtuţilor — forme de alipire de Dumnezeu prin dorinţa întoarsă iarăşi către El.

7. Preţuirea excesivă de sine
j

La anumite boli psihice una dintre cauze este preţuirea excesivă de sine. Această stare spirituală patogenă joacă un rol important mai ales în nevroza isterică şi în psihoza paranoică, dar poate fi regăsită adesea şi în schizofrenie şi în alte boli psihice.

Ea poate să privească anumite aspecte ale eului, stând alături de sentimentul de devalorizare pe care subiectul îl încearcă în legătură cu alte aspecte ale eului său, sau poate fi „compensarea" unui sentiment de devalorizare a eului, mai profund. Despre acest sentiment de devalorizare a eului vom vorbi în capitolul următor.

La baza preţuirii excesive de sine se află trei boli spirituale: filautia, cenodoxia si mândria.

* >

1. Filautia {philautid) poate fi socotită drept originea tuturor patimilor, adică născătoarea tuturor celorlalte boli spirituale.[1]

Există totuşi o formă de filautie virtuoasă, care tine de firea omului, la care îndeamnă însuşi Domnul spunând: Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi (Mt. 19, 19; Lc. 10, 27); aceasta înseamnă să te iubeşti pe tine ca făptură a lui Dumnezeu, creată după chipul Lui şi chemată să ajungă la asemănarea cu El, să te iubeşti, dar, pe tine în Dumnezeu, şi pe Dumnezeu în tine. Iubirea pătimaşă de sine este pervertirea acestei virtuoase iubiri, ajunsă amor propriu, în sensul primar şi direct al acestui termen, adică iubire egoistă de sine, iubire a eului căzut, înstrăinat de Dumnezeu şi întors spre chipul văzut al lumii, cu trai trupesc, iar nu duhovnicesc.

[1] A se vedea studiul nostru Tberapeutique des maladies spirituel- lesy ed. a lV-a, Paris, 2000, pp. 151-157.

2. Cenodoxia (kenodoxia), numită îndeobşte „slavă deşartă" sau vanitate, se arată, în forma ei cea mai des întâlnită, ca împăunare şi lăudare a omului cu cele ce are sau crede că le are si ca dorinţa de a fi văzut, cinstit, ad- mirat, stimat, onorat, lăudat de ceilalţi oameni.

Pe această treaptă, bunurile cu care se mândreşte vanitosul sunt cele pământeşti, „trupeşti"; iar cinstirea şi slava pe care şi le doreşte ca stăpân al lor sunt slavă şi cinstire omenească.

Iubitorul de slavă deşartă se împăunează şi vrea să fie admirat pentru cele pe care i le-a dăruit natura: pentru că-i chipeş şi arătos — ori îşi închipuie că este —, pentru că are glas frumos sau pentru fineţea purtărilor sale, pentru aerul nobil şi pentru tot ce-l face aşa de atrăgător. Iarăşi, se mândreşte şi aşteaptă laude pentru că este îndemânatic sau priceput la ceva. Şi tot aşa se îngâmfa şi cere cinstire pentru rang, bogăţii şi avuţia pe care şi-a agonisit-o sau pentru puterea sa.

Există şi o slavă deşartă mai subţire, care şi ea stăpâneşte pe mulţi, dar nu-i iscată de lucruri materiale, ca cea de dinainte, ci de isteţimea minţii, de bunele purtări ori de virtutea vieţii; şi pentru acestea vrea omul să fie luat în seamă, cinstit si lăudat.

Slava deşartă, ca orice patimă, e izvor de plăcere prin care îl ţine pe

om lipit de ea; şi, ca s-o guste, e gata de orice, chiar şi să sufere. De dragul acestei mari plăceri, pe care o înflăcărează iubirea de sine, se lasă omul înrobit de slava cea deşartă.
>
Ca toate patimile, slava deşartă e curată boală, pentru că strâmbă ce este firesc, mutând lucrarea de la rostul cuvenit la unul împotriva firii. Dumnezeu a rostuit firea iubitoare de slavă, dar slava ei era dumnezeias

ca slavă, ce vine din alipirea de Dumnezeu, iar nu slava omenească vânată de patimă, numită de Apostol, şi în urma lui de Părinţi, „laudă după trup” (cf. II Cor. 11, 18). In multe locuri în care se vorbeşte despre cenodoxie se face deosebire între aceste două soiuri de slavă. O spune limpede Evanghelistul (cf. In 12, 43), iar Apostolul Pavel zice mai ocolit, spunând că, lăudându-se, în Domnul se laudă şi că în afara Lui lăudarea e rea (cf. Filip. 3, 3; Gal. 6, 14). Slava primită de om de la Dumnezeu prin părtăşia de slava Sa, pe care i-o dă unirea cu Hristos, e singura vrednică de un astfel de nume.[1] Singură ea este neînşelătoare, de cel mai mare preţ, desăvârşită şi netrecătoare, pe potriva menirii firii omeneşti şi a măreţiei hărăzite de Dumnezeu făpturii Sale.

De îndată ce, păcătuind, omul s-a întors de la Dumnezeu, s-a frânt şi zborul spre slava cea dumnezeiască al firii sale. Dar dorul nu s-a stins, şi vrea să-şi potolească setea de slavă din sufletul său în lumea spre care şi-a întors privirea. Şi-n slava aceasta „după trup” îşi caută, în- tr-un jalnic chip, despăgubirea pentru pierduta slavă cerească, de care nu mai ştie. Cenodoxia se întemeiază, asa- dar, pe o pervertire, pe deturnarea patologică a tendinţei naturale a omului spre slavă, şi e un comportament patologic de substituţie, ca urmare a unei frustrări fiinţiale.
Şi aici e vorba de o singură putere de a dori, mânată însă
•
spre două ţinte contrare, iar nu de două puteri, de o altă fire, ce s-ar putea împăca. După cum spun Părinţii, slava cerească şi cea deşartă se vrăjmăşesc, nu suferă să stea împreună şi de e tare una, cealaltă negreşit slăbeşte.

Cenodoxia îl duce pe om la delir, unul dintre efectele sale patologice fundamentale; de aceea Părinţii adesea o
[1] Origen, Despre rugăciune, XIX.

numesc „nebunie”. Şi acest delir are diverse grade, de la forme anodine până la forme grave (dubla personalitate), trecând prin forme medii (ca mitomania).

Din punct de vedere duhovnicesc, cenodoxia vădeşte lipsa de credinţă în Dumnezeu, după cuvântul Mântuitorului, Care spune: Cum puteţi voi să credeţi, când primiţi mărire unii de la alţii, si mărirea cea de la unicul Dumnezeu nu o căutaţi? (In 5, 44). Ea arată, dimpotrivă, alipire de lume; iubitorul de slavă deşartă crede în oameni — şi de la ei aşteaptă admiraţie, stimă, onoruri şi laude — şi în tot ce-l poate face mare în ochii lor. De aceea Părinţii spun că iubitorul de slavă e închinător la idoli.

Obârşia slavei deşarte e neştiinţa. Cel doritor de sla-
J » > i
vă cu adevărat nu ştie cât de neînsemnate sunt cele din
*
care-şi culege slava, care şi ea e mică şi de rând. Crede că sunt adevărate şi de preţ lucruri care nu sunt deloc asa. Cinsteşte de parcă ar fi desăvârşit si veşnic ceva fi- rav şi trecător. Nu ştie că singură slava cea de la Dumnezeu e desăvârşită şi veşnică şi numai pricinile de laudă în Dumnezeu sunt cu adevărat întemeiate. Până si
y
numele de kenodoxia arată că-i deşartă, uşuratică, fugară, simplă spoială (kenos însemnând literal „gol", „lipsit de conţinut", „fără fundament"), ca şi această lume din care-şi soarbe seva şi al cărei chip „trece" (cf. I Cor. 7, 31); şi toată mărirea aceasta omenească e ca „floarea câmpului", cum spune prorocul (cf. Is. 40, 6-7), care iute se veştejeşte ori ca visul ce îndată se destramă şi-i uitat.

Slava deşartă tulbură vederea lumii; face să pară adevărate şi bune cele deşarte şi lipsite de preţ; ea strâmbă lumea şi o întoarce pe dos; măsoară lucrurile cu o minte rătăcită. Şi face aceasta zi de zi, în cele mai grosolane chipuri.

Şi cel cuprins de o slavă deşartă mai „subţire", care se făleşte cu iscusinţa minţii, cu purtare dreaptă şi agoniseli duhovniceşti, deliregză şi el; se laudă cu daruri pe care nu le are, iar metehnele şi patimile nu şi le vede deloc. Si de-ar avea cu adevărat în el vreun bine, iarăşi se
însală, socotind că sunt ai săi talantii daţi de Dumnezeu, > ' » » [7]
ai Căruia şi sunt după dreptate.

Slava deşartă aduce numai rele. Cei care pentru faptele lor aşteaptă laude de la oameni, după cum spune Domnul (cf. Mt. 6, 2), şi-au primit plata lor şi-s vrednici de plâns, că iarăşi zice: Vai vouă, când toţi oamenii vă vor vorbi de bine! (Lc. 6, 26).

E o patimă care nimiceşte pacea sufletului, tulburân- du-l în felurite chipuri.

Mai întâi, din pricina ei omul se tot frământă ca să dobândească preţuirea şi laudele pe care le râvneşte, şi inima sa e de aceea pururi îngrijorată, zbuciumată şi neliniştită. De nu le dobândeşte, se adaugă alt chin. Şi adesea iubitorul de slavă capătă cele pe care nu le vrea; în locul admiraţiei, trecerea cu vederea; în locul cinstirilor, necinstire, ură, pizmă, mustrări; iar când împăunarea e vădită de vorbe şi purtări, e chiar batjocorit şi luat
în râs. Si atunci cum să nu fie trist si tulburat? Că n-are > *
parte de plăcere, ci de vrăjmăşie şi ceartă; şi nici nu ştie ce să mai facă pentru ca iarăşi să se înalţe în ochii celor din jur.

Biruit de cenodoxie, omul îşi pierde libertatea; e înlănţuit de ea şi de toate cele ce pot să-i astâmpere patima. Tiranică, precum toate celelalte patimi, îl face supus poftelor stârnite de ea şi plăcerii, plecat părerii oamenilor şi cinstirilor, rob al celor cărora voieşte să le fie pe plac de dragul laudelor.

Lucru primejdios şi înfricoşător este că slava deşartă îl cufundă pe om în lumea închipuirilor sale. Orbit de ea, se vede pe sine bogat în virtuţi, în vrednicii şi averi; se visează sus-pus, cinstit şi lăudat. Şi aşa se rupe de lumea cea aievea, nu ia aminte la cele din jur, e zăbavnic la lucrările sale cele bune, îşi pierde vigoarea, iar sufletu-i ajunge slăbănog şi amorţit. Din stăruinţa în astfel de fan- tazări se poate ajunge la accese de delir şi halucinaţii.

3. Mândria (uperephania) are şi ea două forme. Una se manifestă îndeosebi în raporturile omului cu semenii săi; cealaltă priveşte mai mult relaţia omului cu Dumnezeu.

a. Prima formă de mândrie e a omului care crede că e mai presus de ceilalţi oameni sau decât cutare ori cutare om; e încă şi căutarea înălţării, de nu se vede pe sine mai mare decât ei. Oricum, mândrie este înălţarea de si- ne — întemeiată ori nu —, pentru însuşiri trupeşti sau sufleteşti, pentru rang, bogăţii, putere. Trufaşul e mândru de sine şi încântat de el, se preţuieşte şi se laudă în sinea sa, la fel ca iubitorul de slavă deşartă. însă acela aşteaptă de la alţii osanalele pe care acesta singur şi le dă.

Cel ce se înalţă pe sine negreşit scoboară pe aproapele său. îl priveşte de sus, îl nesocoteşte, ba uită chiar cu totul de el, ca de un nimeni, că aşa este mândria de acest fel.

Mândria îl face pe om să se măsoare cu cel de alături şi să-şi spună că e de o altă stirpe decât el. Chipul acestei mândri e fariseul din Scriptură, care zice: Nu sunt ca ceilalţi oameni, răpitori, nedrepţi, adulteri, sau ca ţi acest vameş (Lc. 18, 11). Omul, din mândrie, se tot măsoară cu ceilalţi, socoteşte care-i mai mare si care-i mai mic, si până la urmă îşi spune că el e cel mai bun sau cel puţin

mai bun decât alţii, într-un lucru ori altul, ba chiar în toate cele la care s-a gândit. De aceea, îşi judecă cu asprime semenii şi întotdeauna critică tot ce fac şi ce spun.

Soiul acesta de mândrie se vădeşte prin purtări pline de trufie. Omul mândru „se laudă cu ale sale, înflorin- du-le, ca să pară mai grozav decât este”[1]. E înfumurat, îngâmfat, plin de sine, sigur pe el, încrezător şi mulţumit de sine; pe toate le ştie, are întotdeauna dreptate; de aceea se şi îndreptăţeşte mereu şi-i mereu pus pe ceartă; pe toţi îi învaţă şi tuturor le porunceşte. Metehnele nu şi le vede, sfaturi nu primeşte, mustrarea şi dojana le urăşte; îi sunt nesuferite porunca şi ascultarea. Trufaşul se mânie lesne, înţeapă cu vorba, răspunde cu acreală sau tace cu năduf, e mai întotdeauna duşmănos şi grabnic la jignire. O mică mustrare de i se face, îndată în felul acesta se iuţeşte.

b. Cealaltă mândrie e înălţarea de sine fată de Dum-

> t

nezeu şi ridicare împotriva Lui. Se arată ca tăgăduire sau lepădare de El, fie sub chipul împotrivirii pe faţă, fie sub chipul tăgăduirii milei lui Dumnezeu şi al semeţirii cu puterile sale.[1 2] Cel mândru nu-L primeşte pe Dumnezeu ca Ziditor al firii omeneşti, obârşie şi capăt al fiinţei lui,

Izvorâtorul a tot ce-i bun în el şi a tot ce are, punându-le pe toate numai pe seama sa.

Mândria aceasta îi pândeşte pe nevoitori, dar nu sunt scutiţi de ea nici ceilalţi oameni. Nu sare în ochi, pentru că zace în fiinţa lor; dar ea îi ţine departe de Dumnezeu şi înstrăinaţi de El. Chip al ei e traiul fără de Dumnezeu, viaţa cu totul slobodă a celui care se socoteşte pe sine singur începător şi capăt al petrecerii sale pe acest pământ.

[1] Sf. Vasile cel Marc, Regulile mici, 56.

[2] Sf. loan Scararul, Scara, XXII, 2.

INCONŞTIENTUL SPIRITUAL

Tot omul, de trăieşte fără de Dumnezeu, de nu vrea să ştie de El ori II uită fie chiar şi o clipă, se cheamă că II tăgăduieşte şi se aşază pe sine în locul Său, vădindu-şi astfel mândria. Omul, s-o spunem, se arată mândru ori de câte ori petrece înstrăinat cumva de Dumnezeu.

Cele două soiuri de mândrie, deosebite cum sunt, nu sunt străine una de alta şi nelegate între ele. Mândria se arată întotdeauna cu aceste două feţe, nedespărţite în omul căzut, chiar dacă una îl stăpâneşte mai mult decât alta. Cea dintâi, e drept, semeţeşte împotriva semenului, iar cealaltă, împotriva lui Dumnezeu, dar fiecare, deopotrivă, semeţeşte şi împotriva lui Dumnezeu şi a oamenilor, pentru că nu se va purta omul cu oamenii altfel de cum se poartă cu Dumnezeu. Vădit este că întâiul fel de mândrie izvorăşte si-si are temeiul în cel de-al

doilea fel. Cu adevărat, omul se măreşte şi se preţuieşte pe sine pentru că nu recunoaşte că tot ce e bun în el şi tot ce are nu sunt câştiguri ale sale, ci daruri de la Dumnezeu. Pe semen tot de aceea îl socoteşte mai prejos de el; zicând că acela nu ştie să facă nimic bun, iar el, fireşte, ştie, iarăşi uită că tot binele se face cu ajutorul lui Dumnezeu.

Crezându-se trufaşul mai grozav decât alţii şi dorind să-i întreacă pe toţi, socotindu-se ajuns pe culmi şi întotdeauna în mijlocul lucrurilor, împodobit cu toate însuşirile si virtuţile, sau măcar în vreunele mai tare decât

7 7 7 [1]

alţii strălucind, se face pe sine însuşi un mic dumnezeu. Şi aşa se pune pe sine în locul Celui ce singur este cu adevărat Dumnezeu, culme şi miez, început şi sfârşit, noimă şi preţ al oricărui lucru, izvor şi temei a tot binele, a toată bunătatea, a toată virtutea, pricinuitorul oricărei desăvârşiri.

SURSELE SPIRITUALE ALE BOLILOR PSIHICE

Făcându-se pe sine dumnezeu, fireşte că nu îndură să fie întrecut de altul şi urăşte tot ce ar putea să ştirbească frumoasa părere de sine. De aceea, necontenit judecă şi veştejeşte pe aproapele său, dispreţuindu-l şi înjosindu-l pe acela, ca să se arate el mai priceput. De îi este primejduită fudulia, se supără şi se iuţeşte s-o apere cu sila.

Dispreţuieşte şi nesocoteşte pe semen, pentru că îl tăgăduieşte pe Dumnezeu, facându-se pe sine dumnezeu, şi nu mai vede în acela chipul lui Dumnezeu, ca- re-i dă puterea de a se face fiu al Lui şi părtaş la cinstea şi măreţia cea dumnezeiască. Şi ca pe un lucru de nimic trece cu vederea

pe cel creat după chipul Iui Dumnezeu, şi prin care s-ar cuveni pe Dumnezeu să-L cinstească. E trufaş şi îngâmfat, fiindcă se încrede în tăria sa, iar nu în harul cel dumnezeiesc, dătător de putere, şi fiindcă se socoteşte cu totul slobod şi neatârnat, neprimindu-L pe Dumnezeu ca pricinuitor şi capăt al vieţuirii sale. Având drept lege voia sa şi împotrivindu-se voii lui Dumnezeu, fireşte că îi este drag să poruncească şi nu ascultă de nimeni si de nimic.

Şi, iarăşi, neprimindu-L pe Hristos drept arhetip al firii sale, ci în toate îşi este singur măsură şi dreptar, pe toate le judecă, pe toate le ştie, e mare învăţat şi învăţător al altora, şi nu îndură să i se împotrivească cineva. Pe scurt vorbind, trufaşul e plin de sine pentru că-i gol de Dumnezeu.

Părinţii socotesc mândria boală rea şi chiar de-a dreptul nebunie.

De ce-i mândria boală? Ca si slava deşartă, e rodul

pervertirii unei porniri fireşti. Căci omul prin facere a fost menit înălţării la Dumnezeu si unirii cu El în desă-

vârsită iubire si cunoaştere. Iar înălţarea la Domnul în

Domnul trebuia împlinită, facându-se omul asemenea Lui prin lucrarea virtuţilor sădite în firea sa şi agonisind pentru sine tot mai mare bogăţie de har dumnezeiesc. Urcarea se facea prin ostenelile sale şi harul Duhului Sfânt, adică lucrând împreună şi omul, şi Domnul. Şi în unire cu semenii săi. Dar omul a stricat pornirea firească, de unul singur pe sine înălţându-se, singur pe sine îndumnezeindu-se, voind să se facă, după vicleana făgăduinţă a Şarpelui, „ca Dumnezeu", de unul singur, fără de Dumnezeu, cu singure puterile sale, lepădând harul

Lui. Asa voinicindu-se si ridicându-se fără de Dumne-

zeu, s-a ridicat împotriva lui Dumnezeu. Şi în loc să lucreze şi să se ridice la Dumnezeu dimpreună cu fratele, omul a lucrat şi s-a ridicat împotriva omului, sfâşiind astfel firea omenească cea una.

La rădăcina mândriei stă încă si o altă strâmbare a

celor fireşti, legată de cea de mai înainte. Firesc e pentru om să pună ce-i bun în el pe seama lui Dumnezeu si, socotindu-l dar al Lui, să mulţumească Celui ce es- te dătătorul, pricinuitorul şi desăvârşitorul a tot binele. Domnul Hristos ni Se face întru aceasta pildă, că aceluia care-L numise „Invăţătorule bun" îi spune: „Pentru ce-Mi zici bun? Nimeni nu este bun decât unul Dumnezeu' (Mc. 10, 17-18). Trufaşul însă purtarea cuminte o suceşte: pune binele pe seama sa, pe sine singur se socoteşte pricinuitor şi împlinitor a tot ce-i bun şi mulţumire luisi îsi aduce.

Mândria se arată ca boală si în alt fel. Temeiul orică- rei mândrii e, după cum spun Părinţii, neştiinţa. E limpede că întâi de toate omul nu ştie de Dumnezeu. Că, după cuvântul Scripturii, acesta e începutul trufiei (cf. Sir. 10, 12). Bolind de această neştiinţă, trufaşul vede lumea cu ochi de

nebun.

Cu ochi de nebun se vede mai întâi pe sine însuşi. Că se făleşte, strigă că-i mai grozav ca toţi, se crede a fi ceva sau cineva, se vede împodobit cu tot soiul de însuşiri frumoase; nu ştie, nebunul, că fără Dumnezeu omul e doar o mână de ţărână, si bunurile sale toate-s deşarte, stricăcioase, trecătoare, pieritoare, biete năluciri.

Nebunească-i părere de sine o vădeşte clar împodobirea cu închipuite virtuţi şi atunci când în ochii tuturor se arată, nu mare cum se crede, ci mic şi neînsemnat.

De s-ar si lăuda cu adevărate virtuti, tot nebun rămâ- ne, că socoteşte bun al său darurile lui Dumnezeu, pricinuite de împărtăşirea de harurile Sale. Că spune Apostolul: Ce ai, pe care să nu-l fi primit? Iar dacă l-ai primit, de ce te jaleşti ca şi cum nu l-ai fi primit? (I Cor. 4, 7). Facerea lui de bine e o simplă mijlocire, şi atunci pentru ce s-ar mândri? Tot gândul bun, orice însuşire şi virtute sunt de la Dumnezeu si harul Său le face să rodească. Punându-le pe seama sa, trufaşul îşi sporeşte şi mai mult nebunia, ca unul care, în chip vădit, se socoteşte pe sine dumnezeu.

Adevărata cunoaştere de sine este să ştie omul că fără
» y
Dumnezeu el nu-i nimic. Cel care în tot chipul pe sine se socoteşte mare şi pe sine se laudă, nu ştie cu adevărat despre sine nimic. Stăruie în amăgire, că zice Apostolul: De se socoteşte cineva că este ceva, deşi nu este nimic, se amăgeşte pe sine însuşi (Gal. 6, 3). Ba chiar aiurează. Iar cel ce nu se ştie pe sine cum este şi se vede pe sine în chip rătăcit, cum ar putea să-i cunoască pe alţii cu adevărat?

Omul mândru nu-l cunoaşte bine pe aproapele său. Că de aceea îl înjoseşte şi-l nesocoteşte, pentru că nu-i cunoaşte cinstea şi vrednicia de făptură creată după chipul lui Dumnezeu, şi nu-l recunoaşte drept frate al său

în Hristos. Aşa că bunele relaţii cu aproapele se strică, în loc să-l cinstească pe aproapele său în Domnul, îl face prilej de cinstire de sine, oglindă strâmbă în care nu se mai străvede chipul lui Dumnezeu, ci chipul pe care el însuşi l-a cioplit. Şi în loc să-l simtă pe celălalt ca aproapele său în Domnul, semen şi frate, omul mândru se răzleţeşte de ceilalţi, se arată ca nimeni altul şi mai presus de toţi, schimbând frăţia în vrăjmăşie.

E drept că nu-s pe lume doi oameni la fel, că om de om se deosebeşte; că fiecare fire omenească altfel o plineşte şi oglindeşte chipul lui Dumnezeu cum nimeni nu l-a mai oglindit vreodată şi nu-l va mai oglindi nicicând; fiecare are de înmulţit talantii săi. Da, om de om se de-
i f [1]
osebeşte şi sunt pe lume oameni care-i întrec pe alţii în însuşiri si daruri. în Domnul însă se adună si se îm-
y > y
preună toţi (cf. I Cor. 12, 4-6, 11). Prin legături fireşti, cei unici şi deosebiţi stau împreună, fără împotrivire, în chip întregitor, spre folosul obştesc (cf.

I Cor. 12, 27), într-unul şi acelaşi neam omenesc, a cărui icoană este Biserica, trupul lui Hristos. în lume fiecare îşi are rostul şi folosul său şi nimeni nu se poate lipsi de celălalt (cf. I Cor. 12, 21). Nu este pe lume om de nimic, netrebnic, ba, după cuvântul Apostolului (cf. I Cor. 12, 22-25), celor mai puţin înzestraţi li se cuvine o şi mai mare cinste.

Omul mândru nu-şi foloseşte darurile sale ca să ajute mădularele sărace şi, aşa, întregind cele de lipsă, să se unească cu ele în Domnul, cu duh smerit si simţire de frate; abate cele bune ale sale de la rostul firesc, se foloseşte egoist de ele pentru a se arăta ca nimeni altul; îşi face sieşi scară, pe el se pune în vârf, iar pe ceilalţi îi vede pe treptele cele mai de jos. în loc să piară tot ce-i deose

bire şi inegalitate, şi în Domnul să fim un singur trup, trufaşul, dimpotrivă, le sporeşte. Aproapele se schimbă în potrivnic şi vrăjmaş. Mândria desparte şi învrăjbeşte, strică legăturile omeneşti, pricinuieşte mulţime de rele.

Trufia îl face pe om nevolnic să se întoarcă la Dumnezeu si către frate, îl tine chircit în sine, întemniţat în

lumea strâmtă a eului său, pe care-l proslăveşte. In tot ce face, e legat de sine. Mândria, după cum se vede, e tăgăduirea iubirii, surpare a legăturii iubitoare cu Dumnezeu, şi în El cu fratele, şi a păcii sufleteşti. Domnul ne-a dat puterea de iubi, ca prin iubire să ne unim cu El; cel mândru rostul ei firesc îl strâmbă, iubindu-se numai pe el. Mândria i se face lui iubire pătimaşă de sine.

Mândria e izvor nesecat de suferinţă sufletească. Trufaşul suferă că una se crede, si alta se vede; suferă că e primejduită şi tăgăduită frumoasa părere de sine şi că ar putea să scadă în ochii celorlalţi; pururea însetat de slavă, e pururea nemulţumit.

Pacea inimii e spulberată, şi omul are parte numai de zbucium şi chin. Şi adesea, în loc să fie cinstit cum îşi doreşte, e luat în râs şi batjocorit.

Teama că-i poate fi tăgăduit şi ciobit chipul pe care singur şi-l ciopleşte îl face pe trufaş neîncrezător, bănuitor, peste măsură de sensibil. Tot gândind că e nedreptăţit şi pornindu-se cu mânie împotriva oricui l-ar critica — fie că într-adevăr o face, fie că aşa îşi închipuie el —, îşi strică bunele relaţii cu ceilalţi. Toate acestea se manifestă

vădit în psihoza paranoică, dar şi în caracterul paranoic, care e un bun teren pentru ea.

Mândria iscă certuri, le ţine vii, împiedică împăcarea şi mărturisirea vinei; şi chiar dacă în inima sa omul ştie că a greşit, nu se smereşte în faţa aproapelui cerând iertare.

Şi nici înaintea lui Dumnezeu nu se smereşte, căci, după cum spun Părinţii, trufaşul e orb şi uituc în privinţa greşelilor sale; şi, nelepădând păcatul, rămâne despărţit de Dumnezeu. Greşelile fratelui însă nu le uită si tine în ini-

ma sa supărare pricinuitoare de zbucium şi chin.

Pătimaşa iubire de sine se tămăduieşte de-i întoarsă la iubirea cea adevărată, adică la sfânta iubire de sine, de aproapele şi de Dumnezeu, tustrele surori, şi fiecare maică a celeilalte. Cum se câştigă aceste trei feţe ale iubirii, am arătat în alt loc.[1] Că „buna iubire de sine", cum o numeşte Sfântul Maxim Mărturisitorul, e chip al adevăratei iubiri e un lucru mai puţin ştiut. Dar despre ea vom vorbi în continuare.

De vrea să biruie cenodoxia — iubitoare de cinstiri omeneşti, lumeşti şi pământeşti —, să-şi pună omul mai întâi în gând că e deşartă, întemeiată pe cele pieritoare şi biată vânare de vânt.

Apoi, pentru că o hrănesc cinstirile, faima, rangurile şi mărirea, să lepede omul tot ce-i face parte de ele. Pe cea care îl mână să fie luat în seamă, s-o războiască prin vorbe, fapte şi purtări dc rând. Şi să, petreacă neştiut de oameni.

Slava deşartă aşteaptă preţuirea şi laudele celorlalţi? Atunci să-si tăinuiască omul, de le are, darurile mintii, faptele bune şi zestrea de virtuţi, iar greşelile să nu şi le ascundă.

Iar leacul cel mai sigur şi mai bun e îndeobşte să îndure omul umilinţele şi dispreţuirile, că sunt mântuitoare si îl izbăvesc de tirania celei care doreşte mărirea lumească si cinstirile omeneşti.

[1] A se vedea studiul nostru Therapeutique des maladies spirituel- les, ed. a IV-a, Paris, 2000, pp. 729-760.

Slavă deşartă e si atunci când omul îsi este singur lă- udător. Scapă de ea cel care-si nesocoteşte virtuţile si ve- ghează să nu ştie stânga sa ce face dreapta.

Slava de la oameni si cea de la Dumnezeu, cum am văzut, sunt potrivnice şi una pe alta se alungă. De leapădă, dar, omul orice slavă omenească, are parte de slava dumnezeiască menită firii sale; iar de rămâne alipit de slava pământească, nu poate nicicum gusta slava cerească. De aceea, smerenia e cale de neocolit, că singură ea îl face pe om părtaş al slavei celei dumnezeieşti. E a firii năzuinţa după slavă; şi nu e alta pe potriva omului afară de slava de la Dumnezeu. Drept e, aşadar, să se slăvească în Domnul, potrivit cuvântului apostolesc: Noi ne lăudăm întru Hristos şi nu ne bizuim pe trup (Fii. 3, 3), şi făgăduinţei lui Dumnezeu care zice: Eu preamăresc pe cei ce Măpreaslâvescpe Mine (I Reg. 2, 30). Şi, în locul laudei „după trup" (cf. II Cor. 11, 18), să râvnească „mărirea cea de la unicul Dumnezeu" (cf. In 5, 44).

Cu cât doreşte omul mai mult slava dumnezeiască, cu atât mai mult dispreţuieşte slava care vine de la oameni. Si asa, iubirea lui Dumnezeu si a slavei Sale mân-

tuie sufletul de slava deşartă.

y

Iar rugăciunea, s-o spunem răspicat, îi este de cel mai mare folos. Căci ea îl dezlipeşte de această lume dorită de slava deşartă, şi-l alipeşte de Dumnezeu; şi prin ea II slăveşte, recunoscând că a Lui „e cinstea, slava si închinăciunea”.

y

Mândria are cam acelaşi leacuri ca si slava deşartă.

y y y

De cea care este înălţare de sine înaintea semenilor şi a lui Dumnezeu, se vindecă omul dacă se sileste să nu se arate niciodată fudul, nimicind năravul patimii prin lepădarea tot mai mare de purtările trufaşe, care sunt însuşiri ale ei; lucrul acesta cere veghe lăuntrică necontenită.

247

INCONŞTIENTUL SPIRITUAL

Iar ca să-i fie mai uşor, să ia aminte numai la desertă- ciunea si nimicnicia celor cu care se trufeste, lucruri lu- meşti, vremelnice şi nestatornice, bogăţii şi cinstiri trecătoare; să vadă numai cât de firav şi plăpând e omul, pândit în astă lume de boală, bătrâneţe, moarte; că fără Dumnezeu făptura omenească nu-i decât „pulbere şi cenuşă, umbră si fum”[1].

Mândria se arată, după cum am văzut, în: marea încredere în sine, mulţumirea de sine, purtarea trufaşă, siguranţa de sine, pretenţia de a le şti pe toate, încrederea în propria judecată, convingerea omului că are întotdeauna dreptate, mania de a se justifica, duhul împotrivirii, voinţa de a. învăţa pe alţii şi de a porunci, refuzul de a se supune. Lupta cu aceste chipuri ale mândriei se poartă prin cele ce le stau împotrivă: lepădarea voii proprii, neîncrederea în propria judecată, renunţarea la îndreptăţirea de sine, învinuirea de sine, neîmpotrivirea în cuvânt, lepădarea dorinţei de a-i învăţa pe ceilalţi şi a le porunci; pe acestea toate le împlineşte desăvârşit ascultarea de părintele duhovnicesc.

De mândria care ne face să ne socotim mai buni decât toţi ceilalţi oameni, sau cel puţin mai buni decât mulţi alţii, şi de aceea să-i dispreţuim, scăpăm de ne silim să vedem cu ochi iubitor cele bune ale semenilor, neluând aminte la metehnele lor, ci numai la virtuţi; că „dragostea risipeşte mândria”, după cum spune Sfântul Maxim Mărturisitorul.[1 2] Bine ar fi să ne socotim chiar mai prejos decât toţi, dar nu cu bolnăvicioasă înjosire de sine.

[1] Cf. Sf. loan Gură de Aur, Omilii la Fapte, XXX, 3; Omilii la II Tesaloniceni, I, 2; Omilii la Osea, IV, 4; Omilii la loan, XXXIII, 3.2.

[2] Capete despre dragoste, IV, 61.

248

SURSELE SPIRITUALE ALE BOLILOR PSIHICE

Trufia o surpă pomenirea păcatelor, care face cunoscută sărăcia sufletului; iar de va fi şi frângere a inimii, trufia va pieri.

Primirea fără cârtire a umilinţelor e si ea un leac bun

>>

al mândriei.

împăunarea cu darurile naturale — de orice fel ar fi — o lecuieşte

credinţa că tot binele vine de la Dumnezeu şi cugetarea la acest cuvânt al Apostolului, care spune: Ce te deosebeşti pe tine? Şi ce ai, pe care să nud fi primit? Iar dacă l-ai primit, de ce te jaleşti, ca şi cum nu l-ai fi primit? (I Cor. 4, 7).

Cel mai puternic leac e însă rugăciunea, mai ales dacă e necontenită. Că, de cere omul în rugăciune ceva de la Dumnezeu, va primi şi simţirea că cele dobândite sunt daruri ale lui Dumnezeu, iar nu câştig al ostenelii şi vredniciei sale. Iar de-l mulţumeşte lui Dumnezeu în rugăciune pentru binefacerile Sale — cu inima frântă şi zdrobită, iar nu ca fariseul —, iarăşi va călca în picioare mândria, recunoscând că toate bunurile sale sunt de la Dumnezeu, de la Care purcede şi la Care se întoarce tot binele, iar pe sine se socoteşte doar un nevrednic iconom al lor. Şi tot cu rugăciune să ceară de la Dumnezeu izbăvirea de o boală atât de rea, pe care nu-i leac omenesc s-o poată răpune.

Cele înfăţişate mai sus drept căi de tămăduire a slavei deşarte şi a mândriei sunt deopotrivă căi de câştig al smereniei, marea şi adevărata lor lecuitoare, căci e virtute ce li se împotriveşte şi se cuvine să stăpânească în locul lor.

Cum este ea si cum se dobândeşte, am arătat altă da- tă.[1] Acum spunem doar că smerenia vindecă multe din

[1] Therapeutique des maladies spirituelles, ed. a IV-a, Paris, 2000, pp. 692-709.

tre bolile spirituale ale omului şi poate de aceea să-l tă- măduiască şi de bolile psihice iscate de astfel de boli.

8. înjosirea bolnăvicioasă de sine

înjosirea de sine se întâlneşte în multe boli psihice, mai ales în depresii şi în melancolie. Multe dintre dificultăţile relaţionale prezente în majoritatea nevrozelor sunt legate de ea.

Mulţi Părinţi spun că, paradoxal, înjosirea de sine izvorăşte din iubirea de sine pătimaşă şi rea. Pentru că omul nu fiinţează cu adevărat decât în Dumnezeu — ca

i

unul care este după chipul Lui şi menit prin fire să urce la asemănarea cu EI —, de se iubeşte pe sine fără de Dumnezeu, prin iubire pătimaşă de sine, nu se va iubi cu adevărat pe sine, pentru că de fapt iubeşte în el pe un altul, care nu-i cl cel adevărat, si asa urăşte ceea ce este după adevăr.

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că iubirea pătimaşă de sine vine din necunoaşterea lui Dumnezeu şi de sine. Omul se iubeşte rău pe sine pentru că se vede în chip strâmb, fantomatic, amăgitor. Şi cel mai adesea de aceea se simte om de nimic şi lipsit de orice valoare, pentru că se raportează la o amăgitoare închipuire de sine.

Cuvenita preţuire de sine o află omul recâştigân- du-şi adevărata cunoaştere de sine, înţelegând legătura profundă şi intimă a fiinţei sale cu Dumnezeu, potrivit obârşiei şi ţelului ei, legătură care există în însăşi firea sa de om, dar care-i rămâne la început neştiută.

Dar numai a se cunoaşte cum este nu-i de ajuns. Numai prin schimbarea iubirii pătimaşe în iubire sfântă se

întoarce omul la adevărata iubire de sine, căreia înjosirea de sine îi e meteahnă şi lipsă.

Iubirea virtuoasă de sine, pe care Sfântul Maxim Mărturisitorul o numeşte „buna iubire de sine”, e unul dintre chipurile iubirii. Căci iubirea e mai întâi iubire de Dumnezeu şi apoi iubire de aproapele, pe care omul trebuie să-l iubească ca pe sine însuşi, după cum porunceşte Domnul: Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi! (Mt. 22, 39; Mc. 12, 31; Lc. 10, 27). Şi aşa, în iubirea celuilalt e cuprinsă şi iubirea de sine potrivit virtuţii, de care adesea chiar creştinii uită sau o leapădă ca pe ceva rău, de teamă să nu fie luată drept iubire egoistă de sine. Dar iubirea virtuoasă de sine n-are nimic de-a face cu iubirea pătimaşă de sine, care e maica tuturor patimilor, ci chiar i se împotriveşte. Pentru că în vreme ce iubirea de sine ca patimă înseamnă iubire de sine după trup, de dragul propriei persoane, fără de Dumnezeu, iubirea de sine cea duhovnicească e iubire de sine în Dumnezeu şi de dragul lui Dumnezeu, drept ceea ce suntem cu adevărat în chip actual, adică persoană creată după chipul lui Dumnezeu, şi drept ceea ce suntem chemaţi să fim: persoană asemenea lui Dumnezeu, fii prin înfiere şi dumnezei prin har. înseamnă aşadar a te iubi pe tine însuţi din pricina desăvârşitei şi neasemănatei iubiri pe care Dumnezeu o are pentru persoana noastră, unică, irepetabilă, de neînlocuit, cu o valoare absolută, inalienabilă si veşnică în ochii lui Dumnezeu.
> »

Iubirea duhovnicească de sine sau filautia virtuoasă se arată aici următoare poruncii celei dintâi, aceea de a-L iubi pe Dumnezeu, pentru că a te iubi pe tine în chip duhovnicesc înseamnă a te iubi în Dumnezeu şi pentru Dumnezeu.

Iubirea de Dumnezeu si iubirea virtuoasă de sine nici
»
nu pot fi despărţite; pentru că, de se iubeşte omul pe sine ca pe cel este după chipul lui Dumnezeu şi iubit de El, fireşte că-L va iubi pe Dumnezeu. Şi invers, după cum spune Sfântul Antonie cel Mare, „cel care-L iubeşte pe Dumnezeu se iubeşte pe sine”[1].

în vreme ce iubirea pătimaşă de sine e alipire a omului de propria-i persoană, de eul ferecat în sine, nestră- veziu şi întors de la Dumnezeu, lipsit în felul acesta de tot ce este cu adevărat şi viaţă adevărată, iubirea de sine, potrivit virtuţii, e dimpotrivă deschidere deplină către Dumnezeu, deplină transparenţă la harurile Sale. Şi în vreme ce iubirea rea de sine îl face pe om, după cuvântul Sfântului Maxim Mărturisitorul, „iubitor de sine în chip vrăjmaş”, iubirea virtuoasă de sine îl face să se iubească cu adevărat, pentru ceea ce este cu adevărat în adâncul flintei sale, care-si are în Dumnezeu temeiul, obârşia şi sfârşitul. în vreme ce patima filautiei îl înstrăinează pe om de sine însuşi, filautia cea după virtute îl face să se regăsească pe sine, în Dumnezeu, drept ceea ce este cu adevărat.

Şi tot aşa, în vreme ce iubirea pătimaşă de sine strică relaţiile cu semenii, prin felul rău de a fi şi a se purta cu ei, ducând până la ură,

iubirea virtuoasă de sine deschide poarta iubirii de aproapele, iubit de-acum aşa
cum se cuvine. Pentru că acela care se iubeşte cu adevă-
>
rat pe sine, după adevărul fiinţei sale, în Dumnezeu şi pentru Dumnezeu, poate cu adevărat să-l iubească în chip duhovnicesc pe fratele său, fără nici un cuget pătimaş ori trupesc, ca persoană creată ca şi el după chi- * VII,
[1] Epistole, IV, 9; cf. Sf. Nicolae Cabasila, Despre viaţa în Hristos, VII, 66: „iubind pe Dumnezeu, iubim şi sufletul nostru".

pul Iui Dumnezeu şi chemată, ca şi el, la asemănarea cu El; iubindu-1, aşadar, ca pe unul de o fire cu el, fiu, prin înfiere, al Aceluiaşi Tată şi frate al său în Hristos. După cum iarăşi spune Sfântul Antonie cel Mare: „Cine ştie să se iubească pe sine iubeşte şi pe ceilalţi."[1] Şi, invers, iubirea duhovnicească de sine presupune iubirea aproapelui; că, pentru a te iubi în chip sfânt pe tine, trebuie să-I iubeşti pe fratele tău, după cum spune Sfântul loan Gură de Aur.[1 2]

9. Relaţia patologică cu trupul

Multe boli psihice sunt însoţite de o relaţie bolnăvicioasă cu propriul trup.

E vorba de erotizarea trupului sau de folosirea lui drept mijloc de a atrage atenţia şi dragostea, ca în nevroza isterică. Sau de silă de trup şi respingerea lui, ca în anorexie (în care există însă şi dorinţa de a atrage atenţia şi dragostea printr-o înfăţişare cât mai atractivă a trupului). Sau încă şi de o greşită percepere a trupului, socotit, în cazurile extreme, drept un obiect exterior şi străin, ca în cazul schizofreniei.

Pe lângă acestea, există şi diferite alte tulburări ale relaţiei cu trupul care, fără să fie propriu-zis boli psihice, au totuşi un caracter patologic. Aceste tulburări
s-au dezvoltat foarte mult în societatea de azi si se tra-
»
duc prin recursul la activităţi şi tratamente care au drept scop conformarea trupului la un ideal de tinereţe şi frumuseţe. în spatele lor se află adesea frica de a fi exclus din societate, de bătrâneţe şi moarte.

[1] Epistole, IV, 7.

[2] Omilii la II Timotei$_y$ VII, 1.

Fie că e vorba de erotizarea trupului, fie de dispreţuirea lui, la baza acestor atitudini se află un ataşament
y [7] i
excesiv şi patologic faţă de trup, care, din punct de vedere duhovnicesc, tine de iubirea de sine. Această afir- maţie pare de neînţeles când e vorba de sila de trup, de respingerea lui ca ceva rău, de care trebuie să scapi cu orice preţ; însă dispreţuirea trupului e şi ea un semn al importanţei care i se acordă, chiar dacă trupul e greşit evaluat si socotit rău.
y

Reaua relaţie cu trupul — fie că este îndrăgit peste măsură, fie că este

peste măsură de urât — se îndreaptă înţelegând că trupul este o dimensiune a persoanei, şi pentru aceasta se cuvine cinstit şi iubit duhovniceşte, cu cinstea şi iubirea cu care omul e dator să se iubească pe sine, întreg, trup şi suflet. Şi în acest caz, iubirea rea de sine trebuie întoarsă la buna şi dreapta iubire de sine.

De se iubeşte omul pe sine cu adevărat, drept ceea ce este duhovniceşte în Domnul, nici nu-şi face trupul nadă a desfătării, nici nu-l nesocoteşte ca pe un lucru rău si străin de fiinţa sa.

y y

Nevoinţa trupească — mai cu seamă postul, dar şi privegherile şi lucrul ostenitor — e un mijloc bun de a-şi aduce omul aminte că vieţuieşte în trup şi are trupul părtaş nelipsit. Tot aşa, rugăciunea, nelipsită de gesturi trupeşti — semnul crucii, îngenuncheri şi metanii — şi de încordarea trupului, alături de suflet şi minte (rugăciunea inimii), îl duce pe om la simţirea legăturii profunde dintre suflet şi trup şi la înţelegerea rostului duhovnicesc al trupului cel împreună lucrător cu sufletul şi mintea.

E bine ca bolnavului să i se redea cunoaşterea justă a valorii trupului, recunoscută de creştinism. Căci, din păcate, multe forme deviate de spiritualitate, mai ales în

Apus, au dezvoltat în mentalitatea oamenilor dispreţ şi respingere faţă de trup şi, conştient sau inconştient, au inspirat şi au confirmat atitudinea negativă a unor persoane faţă de propriul trup. Să nu uităm că religia creştină învaţă că Fiul lui Dumnezeu, facându-Se om, S-a întrupat, adică a luat trup omenesc, nu doar suflet şi minte, pentru a mântui şi sufletul şi trupul şi pentru a le îndumnezei pe amândouă şi a le face astfel, în persoana omenească, împreună părtaşe la bunătăţile dumnezeieşti făgăduite celor credincioşi. Faptul că la împărtăşanie credincioşii primesc în trupul lor Trupul lui Hris- tos este expresia cea mai concretă şi mai înaltă a acestui adevăr al credinţei creştine. împărtăşirea cu Preasfintele Taine, pe lângă toate celelalte haruri ale sale, are, aşadar, darul de a-l face pe om să înţeleagă valoarea sacră a trupului său, vas al Cuvântului întrupat şi, după cuvântul Apostolului, templu al Duhului Sfânt.[1]

10. Perturbarea relaţiei cu celălalt

Perturbarea relaţiei cu celălalt este un simptom comun al celor mai multe nevroze, dar şi al multor psihoze, însă din raţiuni diferite.

Ea poate consta în „dificultăţi relaţionale”, luând forma inhibiţiilor — fuga de ceilalţi, greutatea de a stabili contacte şi a intra în relaţie cu ei — sau a raporturilor conflictu- ale, în care agresivitatea este prezentă sub diverse forme.

[1] Despre locul trupului în creştinism şi în spiritualitatea ortodoxă, a se vedea studiile noastre: Acesta este trupul Meu, Geneva, 1996; „Acest trup al nostru care ne este drag”, în Le Chretien (Levant la maladie, la souffrance et la mort, Paris, 2002, pp. 23-29, pp. 23-29; Le Corps et le Christianisme, Cleon d’Andran et Aix-en-Pro- vence, 2003, pp. 23-37.

Poate lua de asemenea forma unei familiarităţi exce-

>
sive, în care dispare orice formă de respect şi pudoare.

Ia încă şi forma raporturilor artificiale, „teatrale” — subiectul se ascunde în spatele unui rol sau al unui personaj, folosindu-se de un limbaj formal ca de o barieră plasată între el şi ceilalţi —, împiedicând stabilirea de relaţii personale. în nevroza isterică,- această teatralizare
este însoţită de erotizarea atitudinilor si a discursului.
» »

Această a treia formă de perturbare se leagă de prima, pentru că, în felul ei, manifestă aceleaşi dificultăţi de relaţie.

Aceste perturbări ale relaţiei cu celălalt pe plan psihic au un fundament, spiritual. Ele se sprijină pe conjugarea mai multor factori: mai întâi, o greşită reprezentare despre sine şi un mod greşit de a şi-o asuma; în al doilea rând, o greşită reprezentare despre ceilalţi. Aceşti doi factori sunt legaţi de un al treilea: felurite patimi care
falsifică relaţia omului cu sine însusi si cu celălalt.
>>>

Primul factor pune în lucrare o greşită cunoaştere de sine şi o greşită atitudine faţă de sine. Aşa se face că prea marea preţuire de sine şi înjosirea de sine de care am vorbit mai înainte strică, amândouă, relaţia cu aproapele. Remediul fundamental al celor două atitudini este tratarea filautiei, care le izvorăşte şi pe una, şi pe cealaltă. Smerenia e cel mai bun remediu pentru prea marea preţuire de sine, iar iubirea virtuoasă de sine, iubirea de sine ca făptură a lui Dumnezeu, este remediu pentru înjosirea de sine. Smerenia însă e de folos şi când e vorba de înjosire de sine; ea îl face pe om să se accepte aşa cum este, cu neputinţele şi nedesăvârşirile sale, pe care vrea să şi le tăinuiască fugind de ceilalţi sau ascunzându-se în spatele unei măşti sau prin felurite alte bariere puse între el şi ceilalţi.

Al doilea factor pune în joc o greşită cunoaştere a celuilalt şi o greşită atitudine faţă de el. Dacă nu i se pătrunde adâncul duhovnicesc de făptură creată după chipul lui Dumnezeu şi de persoană chemată să împlinească asemănarea cu El, să fie mântuită şi îndumnezeită, de i se nesocoteşte aşadar sufletul, din el rămâne doar partea văzută — ruptă din legătura ei cu cerul —, doar trup şi psihism.

Al treilea factor al stricării legăturii cu celălalt sunt patimile noastre.

Mândria, slava deşartă, frica ne fac să-l vedem pe celălalt ca pe un vrăjmaş, un potrivnic de care trebuie să te fereşti şi să te ţii departe sau să-l ataci tu mai înainte de a te ataca el pe tine. Şi în acest caz tămăduirea se face prin smerenie — care lecuieşte mai întâi mândria si slava de-
i i
şartă —, prin credinţa în Dumnezeu — care scapă de frică — şi mai ales prin iubire, care se îndreaptă dintru început cu bunăvoire spre celălalt, îl preţuieşte ca pe făptura lui Dumnezeu, îl primeşte aşa cum este, îi iartă slăbiciunile şi metehnele sale. Iubirea alungă şi frica, după cuvântul Apostolului Pavel.

Agresivitatea patologică — ceea ce Părinţii numesc patima mâniei —

este şi ea, fie în forma sa primară, fie în forme derivate, un factor important de perturbare a relaţiilor cu celălalt, si tratarea ei este un element esen- ţial al terapeuticii spirituale. Pentru că am abordat deja acest subiect, nu vom reveni aici asupra lui.

După cum a arătat Freud — fără îndoială exagerând —, factorii sexuali joacă şi ei un rol în perturbarea relaţiilor cu semenii. Printre aceşti factori să amintim desfrâ-
i
narea (pomeia), în care se cuprind, potrivit Părinţilor, toate formele patimii trupeşti.

Să amintim că adevărata iubire, duhovniceste înteme- iată, este deschidere către celălalt şi nesilită dăruire de sine. Cei prinşi în legătura iubirii necontenit se dăruiesc unul altuia şi se primesc unul pe celălalt; şi fiecare dintre ei se îmbogăţeşte, şi întreaga lor făptură, trup, suflet şi minte, se împlineşte; si de le e iubirea scăldată de har si tintes- te împărăţia, aşa cum se cuvine, ajunge la măsura iubirii dumnezeieşti. Desfrânarea, dimpotrivă, vădeşte iubire rea de sine. Iubitorul de trupuri îşi ferecă făptura, nu dă, nici nu primeşte, şi atâta vrea: să taie din celălalt partea care îi este lui pe plac. El niciodată nu socoteşte dăruirea dar, ci împlinire a poftei sale; singur îşi ia ce doreşte, şi celălalt e mereu o simplă cale către plăcerea sa. Patima îl afundă tot mai mult pe om în eul său căzut, în temniţa de carne a poftelor sale, din care nu se pot vedea necuprinsele zări ale iubirii celei adevărate si ale Duhului ceresc.

Desfrânarea este adesea dorinţă şi plăcere stoarsă din- tr-o reprezentare imaginară a celuilalt. Acesta nici nu mai există ca persoană sau ca frate, este doar un obiect fantomatic, o proiecţie a dorinţei celui pătimaş. Astfel de închipuiri schimonosesc fireşte făpturile în carne şi oase pe care pătimaşul le are în faţa sa. Negreşit cele plăsmuite se aştern peste cele aievea şi le strâmbă.

Insă vederea celuilalt nu e strâmbată doar de imaginaţie. Şi atunci când îşi împlineşte patima sa cu o persoană aievea, desfrânatul nu-i vede adâncimea duhovnicească; n-o vede cum e cu adevărat, făptură ce poartă în sine chipul lui Dumnezeu; taie din ea doar partea pe care o pofteşte patima sa, adică trupul; nu vrea să ştie de sufletul, gândurile, simţămintele şi voia liberă a celuilalt; pentru el, celălalt e o simplă unealtă a plăcerii, un lucru oarecare. Orbit de propria-i dorinţă, nu pune preţ

pe libertatea celuilalt, îl nesocoteşte ca persoană, nu ţine seama de ce-i înalt în el, nu-i acordă cinstea cuvenită. Si asa, văzând în ceilalţi, cu simţire dobitocească, nu- mai trupuri, preschimbă fiinţele omeneşti în lucruri de rând, toate la fel şi uşor de pus una în locul celeilalte.

Tulburat şi amăgit de patima sa, desfrânatul îi vede pe oameni altfel de cum sunt, patima lui strâmbând şi schimonosind tot ce întâlneşte, şi astfel legăturile cu oamenii se strică şi se pierd.

Am arătat amănunţit în altă parte[1] cum tămăduirea desfrânării se săvârşeşte prin înfrânare (egkrateia)$_y$ adică prin capacitatea de a domina

şi reprima dorinţele şi pornirile sexuale incompatibile cu cerinţele moralei, şi prin castitate (‚sophrosune), care constă într-o atitudine de detaşare si de curăţie lăuntrică fată de sexualitate, aceasta fiind de altfel repusă în singurul ei cadru legitim potrivit moralei creştine, acela al iubirii conjugale.

Tămăduirea desfrânării în chip fundamental se face prin convertirea dorinţei — după ce mai întâi omul ajunge să înţeleagă cât de pervertită îi este puterea de a dori în starea de cădere şi care este dorul ei cel adevărat, potrivit firii —, pentru ca locul iubirii trupeşti să-l ia iubirea duhovnicească. Căci, după un minunat cuvânt al Sfântului loan Scărarul: „Neprihănit este cel ce a respins de la sine dragostea prin dragoste şi a stins focul pământesc prin focul cel ceresc”[1] [2].

Curăţia — virtutea ce se împotriveşte desfrânării — izbăveşte sexualitatea de orice fel de perversiune, o pune la locul cuvenit ei în viaţa cuplului şi o supune duhovni

[1] Thirapeutique des maladies spirituelles, ed. a IV-a, Paris, 2000, pp. 573-589.

[2] Scara, XV. 1.

cescului, după cum se şi cade. Ea desexualizează relaţiile umane, elimină orice factor de natură sexuală — fie că e dorinţă, teamă, atracţie sau repulsie —, care se interpune la nivel psihologic între persoane, denaturând şi deformând relaţia dintre ele.

>

11. Tristeţea şi akedia

Tristeţea şi akedia sunt două patimi sau boli spirituale îndelung cercetate de ascetica creştină, şi felul tămăduirii lor a fost cu multă înţelepciune cugetat. Ceea ce se numeşte astăzi depresie ţine în mare măsură de aceste două boli spirituale şi de aceea pentru ea e potrivită în foarte multe cazuri terapeutica duhovnicească.

A. Tristeţea {lupe), dincolo de ceea ce arată însuşi cuvântul, este o stare a sufletului caracterizată prin descurajare, slăbiciune (astenie), greutate şi durere sufletească, de mâhnire, lâncezeală, apăsare a sufletului, însoţite cel mai adesea de nelinişte şi chiar spaimă.

Această stare poate avea cauze multiple, dar este întotdeauna o reacţie patologică a puterii irascibile (ithu- mos) sau a puterii de a dori a sufletului {epithumia, epit- humetikon, epithumeike dunamis), fiind în primul caz o urmare a mâniei (orge), iar în al doilea, o urmare a ne-împlinirii unei dorinţe. Ea poate fi iscată în suflet şi de lucrarea nemijlocită a demonilor sau se iveşte aparent lară nici o pricină.

Să examinăm în detaliu aceste etiologii. [1]

1. Părinţii au remarcat că în general tristeţea vine din neîmplinirea unei dorinţe trupeşti sau dintr-o nădejde înşelată. Plăcerea fiind legată de dorinţă, putem spune,

urmând lui Evagrie Ponticul, că „tristeţea este lipsirea de o plăcere prezentă sau nădăjduită”.

Ca rezultat al neîmplinirii unei dorinţe trupeşti — în sensul larg al termenului de trupesc, ca antonim al lui „spiritual” — şi al lipsirii de plăcerea legată de ea, tristeţea vădeşte alipirea celui stăpânit de ea de bunurile materiale, de valorile acestei lumi.

De aceea adesea tristeţea este provocată de pierderea unui bun material sau de orice neplăcere de acest fel.

Tristeţea poate fî iscată şi de poftirea nepotolită a bunurilor altuia, fie ele materiale, intelectuale, morale sau spirituale.

Ea poate fi de asemenea pricinuită de setea după onoruri, care nu si-a aflat săturarea, fiind în acest caz le- gată de slava deşartă şi de mândrie.

Tristeţea însă nu se naşte numai din neîmplinirea dorinţei după un lucru anume; vine şi dintr-o nemulţumire mai cuprinzătoare, din sentimentul de viaţă neîmplinită, care arată că tainicele dorinţe ale sufletului
— al căror tâlc adevărat nu întotdeauna îl pricepe omul
— n-au fost pe deplin ostoite. Tristeţea de acest soi dă naştere, pe plan psihologic, la ceea ce se numeşte îndeobşte depresie.

2. Părinţii spun că, în al doilea rând, tristeţea vine din mânie, îndeosebi din dorinţa de răzbunare neîmplinită. Chiar dacă uneori e adusă de sentimentul că prea ne-am mâniat pentru un nimic, cel mai adesea, dimpotrivă, omul se întristează că nu s-a mâniat pe cât se cuvenea, că n-a dat pe faţă tot focul din inima lui şi nu l-a rănit, aşa cum voia, pe cel spre care s-a pornit cu mânie. Jignirile iscă şi ele tristeţea.

In aproape toate aceste cazuri, patima aceasta arată alipire de sine, e legată de slava deşartă şi de mândrie, ca şi mânia, de altfel, care o naşte. Face vădită reacţia eului frustrat în dorinţa sa de afirmare, preţuit mai puţin decât crede el că i se cuvine. Ranchiuna, de care e adeseori legată tristeţea, se naşte tocmai din mândria rănită, iar mânia, care-i si ea izvor al tristetii, de multe ori e semnul dorinţei de a redobândi preţuirea celorlalţi si stima de sine. Tristeţea apare atunci ca expresie a sentimentului de eşec sau de neputinţă pe care-l încearcă eul în această tentativă a sa de reabilitare de sine.

3. Se poate ca pricina tristeţii să rămână neştiută, şi de aceea să pară lipsită de motiv. „Câteodată — scrie Sfântul loan Casian —, chiar fără să existe un motiv care să ne pricinuiască această cădere [...], suntem apăsaţi de o neaşteptată tristeţe.” Atunci limita dintre acest soi de tristeţe şi patima akediei, despre care vom vorbi mai jos, este foarte vagă.

4. Părinţii spun că diavolii îşi au şi ei partea lor de lucrare în naşterea, dezvoltarea si stârnirea tristetii. Triste-
tea sufletului este de altfel unul dintre efectele imediate >
ale lucrării diavoleşti. Putem spune şi invers, că orice stare de tristete a sufletului este întotdeauna semnul unei >
lucrări drăceşti, de mai mare sau mai mică amploare.

Chiar dacă evenimentele exterioare pot isca şi motiva tristeţea, trebuie să subliniem că în realitate nu ele sunt adevărata ei pricină; sunt numai prilejuri, nu cauză, care se află numai şi numai în sufletul omului, mai precis în atitudinea pe care o are faţă de evenimentele exterioare, ca si

fată de sine însusi.
II i
262
SURSELE SPIRITUALE ALE BOLILOR PSIHICE
Chiar atunci când demonii sunt cei care iscă si în-
i
treţin starea de tristeţe, ei pot să facă lucrul acesta pentru că află în suflet un teren favorabil si beneficiază de
>
o anumită participare — mai mult sau mai puţin conştientă — a voinţei omului. Adesea tristetea e în suflet mai
> J
înainte de a se repezi diavolii asupra lui, ei nefacând altceva decât să sporească patima.
Patima tristeţii poate lua forma extremă a deznădejdii (apognosis). Este una dintre cele mai grave manifestări ale ei.
Potrivit Părinţilor, Satana are un mare rol în naşterea >[1]>
deznădejdii şi poate aduce sufletului, prin mijlocirea acestei stări, mari nenorociri. Intr-adevăr, într-o asemenea stare, omul îşi pierde nădejdea în Dumnezeu şi prin urmare se separă de El. In felul acesta, el lasă câmp liber de acţiune demonilor şi e sortit morţii spirituale. Sfântul Pavel spune că întristarea lumii aduce moarte (II Cor. 7, 10).
Sursă de moarte spirituală, deznădejdea îl poate face pe om să-şi curme viaţa trupească; facându-l să nu mai aştepte nimic de la viaţă, îi pune în suflet gândul să-şi pună capăt zilelor şi-l mână la împlinirea lui.
Efectele patologice ale tristeţii sunt mari şi de temut. In afară de faptul că naşte în suflet inevitabil deznădejdea şi nenorocitele ei urmări, de e lăsată să sporească, această patimă produce de la primele ei manifestări atitudini pătimaşe, ca răutatea faţă de oameni, ranchiuna, acreala, amărăciunea, pomenirea răului, nerăbdarea. în felul acesta, ea perturbă grav relaţiile omului cu seme-
• • y •
nu sai.
Ca toate celelalte patimi, ea întunecă sufletul, orbeşte mintea şi reduce considerabil puterea ei de discernământ.
263
INCONŞTIENTUL SPIRITUAL
Unul dintre efectele specifice este îngreunarea sufletului. Ea produce de altfel în întreg omul o stare de astenie şi moleşeală, îl face fricos şi-i paralizează activitatea.
B. Akedia se învecinează atât de mult cu tristetea, în- cât tradiţia ascetică apuseană, urmând Sfântului Grigo- rie cel Mare, le socoteşte una şi aceeaşi patimă. Tradiţia ascetică răsăriteană însă le deosebeşte, şi pe drept.
Termenul grec akedia a fost preluat în latină sub forma acedia. Este greu să i se dea o traducere în acelaşi timp simplă şi completă; termenii „lene” şi „plictis”, prin care este adesea redat în limbile moderne, nu exprimă decât în parte realitatea complexă desemnată de el.
Akedia este şi lene, şi plictis, dar şi silă de viaţă, toropeală,

descurajare, lehamite, nepăsare, somnolenţă, dor- mitare, îngreunare a trupului şi a sufletului care-l mână pe om la somn, chiar dacă nu s-a ostenit cu nimic.

Este în akedie o nemulţumire de tot si de toate. Ce-
>>
lui stăpânit de ea nimic nu-i mai trebuie, nimic nu-i mai place, toate îi par searbăde şi plicticoase, iar viaţa lipsită de rost. Ca şi stările dinainte, şi aceasta are pe plan psihic caracteristicile depresiei.

O altă trăsătură a akediei, legata de cele precedente în măsura în care astfel se caută în mod inconştient
i
compensarea acelora, este aceea că îl face pe om instabil din punct de vedere fizic şi psihic. Facultăţile sale sunt inconstante; mintea, incapabilă să se fixeze pe ceva anume, trece de la un obiect la altul. De e singur, nu suportă să rămână în locul în care se află; patima îl mână să iasă şi să bântuie dintr-un loc în altul. Adesea ajunge pribeag şi vagabond. Caută cu orice preţ întâlnirea cu ceilalţi oameni, sub cuvânt de trebuinţă, chiar dacă e lipsită de orice rost. Legăturile sale cu semenii sunt de

aceea uşuratice, întreţinute prin vorbire deşartă şi duh iscoditor. Akedia stârneşte în sufletul celui îmbolnăvit de ea o >
mare si statornică silă de locul unde îi e dat să vieţuiască, născoceşte pricini de nemulţumire şi-l amăgeşte cu gândul că în altă parte i-ar fi mult mai bine. Il face să tânjească după meleaguri străine, în care tot ce-i lipseşte e, după cum socoate, lesne de aflat. Tot akedia îl face să-şi lase treburile — mai cu seamă munca sa, care nu-i aduce nici o bucurie — şi să caute altele, mai plăcute şi mai atrăgătoare şi care să-l facă în fine fericit...

Trebuie să observăm însă că în anumite cazuri akedia nu dă naştere unor astfel de factori compensatori, ci e însoţită de o închidere totală în sine, de silă pentru tot ce înseamnă activitate si mişcare si de refuzul oricărui
y t y
contact cu exteriorul, factorii de inerţie şi de inapetenţă fiind mai puternici.

Oricare ar fi ele, stările legate de akedie sunt însoţite de nelinişte si anxietate, care, alături de silă, sunt carac-
y y 17 7
teristicile fundamentale ale acestei patimi.

Ceea ce distinge esenţial akedia de tristeţe este faptul că ea nu-i motivată de nimic precis, că „mintea e tulburată fără pricină”, cum spune Sfântul loan Casian. Dar faptul că ea nu are motiv nu înseamnă că nu are cauză. Potrivit Părinţilor, akedia are o etiologie preponderent demoniacă. Pentru a putea acţiona, are însă nevoie de un teren prielnic, pe care îl oferă mai ales sufletul iubitor de plăceri şi cel stăpânit de tristeţe.

Principalul efect patologic al akediei este întunecarea întregului suflet (ca şi în cazul tristeţii): mintea e cuprinsă de întuneric şi orbită, sufletul învăluit în tenebre. Raţiunea îşi pierde puterea de discernământ şi justa

cunoaştere a realităţii.
t y
265
INCONŞTIENTUL SPIRITUAL

Părinţii au constatat că akedia, care este „moleşire a sufletului” şi „lâncezeală a minţii”, naşte golul inimii, îl face pe om delăsător în toate şi fricos. Dacă se însoţeşte cu tristeţea, o sporeşte, şi aşa mână uşor la deznădejde. Grabnica mâniere a celui stăpânit de ea este o altă bine ştiută urmare a ei.

*

Terapeutica duhovnicească a tristeţii variază potrivit cauzelor ei.

1. Prima cauză posibilă a tristeţii este lipsirea de o plăcere prezentă sau dorită şi deci, fundamental, pierderea unui bun material, neîmplinirea unei dorinţe sau dezamăgirea legată de o nădejde trupească. In cazul unei astfel de etiologii, tratarea tristeţii implică esenţial renunţarea la dorinţe şi plăceri „trupeşti” şi, legat de aceasta, detaşarea faţă de „bunurile” materiale, mergând până la dispreţuirea lor totală. Cum orice patimă are la rădăcina ei o dorinţă trupească de plăcere a simţurilor, e de la sine înţeles că tămăduirea tristeţii este legată de tămăduirea celorlalte patimi.

Omul supus cărnii doreşte cu ardoare nu numai bunuri materiale, ci şi onorurile şi slava omenească, şi atunci când am analizat patima tristeţii am arătat legătura strânsă pe care o are ea cu patima slavei deşarte, dezamăgirile legate de neprimirea onorurilor visate si a slavei de la oameni fiind o cauză frecventă a tristetii, atât pentru cei care le au şi râvnesc altele mai mari, cât şi pentru cei care-şi visează să li se ştie numele. In acest caz, lecuirea de tristeţe se face prin dispreţuirea slavei de la oameni şi a cinstirilor lumeşti sau, şi mai bine, prin deplina nepăsare faţă de ele, fie că ai parte de ele, fie că eşti lipsit.
266
SURSELE SPIRITUALE ALE BOLILOR PSIHICE

2. O a doua cauză esenţială a tristetii este mânia, fie
i * 7
ca simplă urmare a ei, fie ca urmare a unei jigniri, luând în acest caz forma ranchiunii.

în oricare dintre aceste cazuri, se cuvine să iertăm pe cel ce ne-a jignit, să lăsăm deoparte supărarea şi să dăm dovadă de bunăvoinţă si iubire.
y y

Decât să-l învinuim pe cel care ne-a jignit, mai degrabă să ne învinuim pe noi înşine, recunoscând că suntem vrednici să îndurăm batjocuri pentru păcatele noastre şi că poate chiar noi l-am stârnit pe celălalt prin vreun cuvânt sau gest nesocotit.

3. Pe lângă tristeţea ale cărei pricini sunt ştiute, există, după cum am văzut, şi o tristeţe fără de pricină, ivită în suflet fără motiv vădit. Pentru o astfel de tristete nu este
>
un leac anume, ci e nevoie de o terapeutică generală, care de altfel completează tratamentele indicate în cazul celorlalte forme de tristeţe despre care am vorbit mai sus.

E important ca omul stăpânit de tristeţe să nu se închidă în sine, sporindu-şi astfel boala, ci să-şi deschidă sufletul, să-şi descopere cugetele unui duhovnic iscusit, să vorbească cu el despre suferinţa sa. Aşa scapă de gândurile negre şi primeşte prin cuvântul aceluia o mângâiere pe care nimeni altul nu i-o poate da.

Potrivit Părinţilor, leacul de căpetenie al tristeţii, oricare i-ar fi pricinile, este rugăciunea. Bătrânii spun, din cercarea lucrului, că psalmodia alungă mai cu seamă tristeţea adusă sufletului de demoni, şi că rugăciunea inimii, lucrată cu luare-aminte şi trezvie, este cel mai bun leac pentru orice soi de tristeţe.

Pentru tămăduirea akediei, care, după cum am văzut, vatămă toate puterile sufletului şi pune în lucrare mai toate patimile, e nevoie de un tratament duhovnicesc divers.

Mai întâi, boala trebuie scoasă la iveală şi reperată ca atare, pentru că, neavând pricini anume, rămâne adesea neştiută si de neînţeles, cu atât mai mult cu cât are ade- sea drept efect orbirea minţii şi întunecarea sufletului. De aceea Sfântul loan Casian spune că acela care vrea să stingă această patimă din sufletul său trebuie „s-o smulgă grabnic din ascunzişurile inimii”.

Când akedia se manifestă sub forma somnolentei, omul trebuie să se împotrivească şi să nu cedeze somnului şi îngreunării, şi să-şi vadă de treburile sale. Orice chip ar lua, după cum spune Sfântul loan Casian, „experienţa arată că de ispita akediei nu scăpăm prin fugă, ci numai împotrivindu-ne”!

împotrivirea faţă de patimă nu dă niciodată roade pe dată. Biruinţa asupra akediei presupune o luptă lungă si susţinută. De aceea lecuirea ei cere mai întâi de toa-

i i

te răbdare şi stăruinţă. Virtutea răbdării apare de altfel drept principalul leac al acestei patimi.

Nădejdea este şi ea un alt leac bun, alături de răbdare. Nu-i vorba doar de nădejdea că mai devreme sau mai târziu vei fi izbăvit de patimă şi îţi vei afla odihna, ci de nădejdea în bunătăţile ce vor să fie, care, după cum spune Sfântul loan Scărarul, „aduce la judecată” această patimă si „o omoară cu desăvârşire”.

Un al treilea leac este pocăinţa, plânsul (enthos) şi străpungerea inimii (katanuxis).[1]

Frica de Dumnezeu[1 2] este şi ea un antidot puternic contra acestei patimi; „nimic nu poate alunga aşa de

[1] Despre aceste stări sfinte ale sufletului, a se vedea studiul nostru La Therapeutique des maladies spirituelles, ed. cit., pp. 352-368.

[2] Asupra sensului acestei stări duhovniceşti, a se vedea studiul citat mai sus, pp. 659-676.

mult trândăvia ca frica de Dumnezeu”, spune Sfântul loan Scărarul.

Printre leacurile prescrise de Părinţi este şi lucrul mâinilor (Sfântul loan

Casian mai ales laudă mult foloasele muncii). Cu adevărat, munca îl fereşte pe om de plictis, de nestatornicie, de moleşeală şi somnolenţă, stări specifice acestei patimi. Ea îl deprinde pe om cu stăruinţa, cu şederea într-un loc, cu îndurarea greului, cu luarea-aminte, însuşiri pe care le cere viaţa duhovnicească şi pe care akedia voieşte să le surpe. Munca se împotriveşte direct lenei, unul dintre chipurile akediei şi izvor al multor rele.

Rugăciunea, în fine, este cel mai bun şi mai potrivit leac pentru akedie, pentru că de boala aceasta nu se izbăveşte omul deplin decât prin harul lui Dumnezeu, care e rodul rugăciunii. în lipsa rugăciunii, toate celelalte leacuri aduc o slabă alinare, şi numai de la ea îşi iau puterea lucrătoare. De aceea lupta cu această patimă, tăria în faţa ei, răbdarea, nădejdea, plânsul inimii, aducerea aminte de moarte, lucrul mâinilor, toate trebuie însoţite de rugăciune, care le întemeiază în Dumnezeu şi face să nu mai fie simple strădanii omeneşti.

Chiar dacă în mod frecvent aflăm o legătură între stările depresive şi tristeţe şi akedie, lucrurile nu trebuie privite îngust şi strict. Căci, pe de o parte, aceste stări pot fi legate de factori spirituali care depăşesc cadrul tristeţii şi akediei ca patimi şi, pe de altă parte, depresia poate avea cauze corporale sau somatice.

Unul dintre astfel de alţi factori spirituali care intervin în depresii este acela al sensului pe care omul îl dă existenţei sale. în domeniul psihoterapiei, acest fapt a

fost în mod deosebit subliniat de curentul calificat drept „psihanaliză existenţială”.

Un alt factor important este natura ataşamentului pe care omul îl are fată de sine, de semeni si de realităţile acestei lumi.

Un al treilea factor este natura relaţia omului cu

>

aproapele.

Un al patrulea, valoarea pe care gândeşte omul că o are în propriii săi ochi şi ai altora.

Al cincilea este legat de conştiinţa unei vinovăţii proprii.

Analiza dezvoltată de Părinţi pe aceste teme înlesneşte aprofundarea înţelegerii lor, iar felul de vieţuire duhovnicească pe care îl recomandă ei dă unele soluţii care permit, dacă nu vindecarea deplină, cel puţin ameliorarea unui număr de stări depresive sau prevenirea lor.

In vieţuirea cu adevărat creştinească, omului îi este dat să cunoască şi să experieze adevăratul sens al vieţii sale, care nu-i iluzoriu, nici înşelător, amăgitor şi dezamăgitor, nici cale spre moarte, pentru că îi e dat de Cel ce este Logosul însuşi (altfel spus raţiunea de a fi, în dublul sens, de obârşie şi capăt — şi deci raţiune a sensului — fiecărei făpturi), de Cel care a spus: Eu sunt Calea, Adevărul şi Viaţa (In 14, 6).

Vieţuirea duhovnicească îl ajută pe om, prin lupta cu patimile, să se desprindă din alipirile sale deşarte, amăgitoare şi pricinuitoare de boală, fie de propria-i persoană, fie de ceilalţi, fie de lucrurile lumeşti, şi să pună în locul lor, prin lucrarea virtuţilor, iubirea de Dumnezeu, de sine şi de

aproapele, în Domnul, şi iubirea celor duhovniceşti, neînşelătoare şi cu neputinţă de răpit.

Căci numai prin iubirea şi virtuţile care-i sunt soaţe se pot stabili legături nevătămătoare cu semenii, ferite de teamă, de nelinişte ori de vrăjmăşie.

Iubirea şi rugăciunea îl încredinţează tainic pe om că Dumnezeu îl iubeşte, că e de mare preţ în ochii Lui şi de neînlocuit, şi preţuirea Sa covârşeşte cinstirile omeneşti.

Smerenia şi pocăinţa îl ajută să-şi vadă limpede locul şi rostul său pe lume, ca nici să se înalţe, nici să se osândească pe sine pentru închipuite greşeli. Prin Taina Spovedaniei primeşte iertarea lui Dumnezeu şi curăţirea păcatelor în chip adeverit, află pacea lăuntrică şi pune bun început vieţii sale.

în fine, credinţa şi nădejdea îl apără pe om de înfricoşata deznădejde care duce la moarte, şi în cele mai grele împrejurări să nu se scârbească de viaţa pe care Ziditorul său i-a dat-o şi să-şi păstreze credinţa în Dumnezeu, aşteptând mântuirea adusă de Hristos tuturor oamenilor, până la unul, pentru care a şi primit să pătimească El însuşi în trup.

Aceste câteva consideraţii dintre multe altele posibile arată că soluţia pentru stările depresive care implică cauze spirituale nu rezidă numai în vindecarea de tristeţe sau de akedie, ci într-o terapeutică duhovnicească globală, care cere lupta cu toate patimile — toate legate între ele — şi, totodată, împlinirea tuturor virtuţilor. Se vede aşadar o dată mai mult că tămăduirea unei boli psihice legate de o boală spirituală nu poate fi rodul unei terapeutici parţiale, ci ţine de ansamblul vieţii ascetice, care, la rândul ei, nu poate fi despărţită de viaţa Bisericii.

12. Falsa reprezentare a realităţii

Toate bolile psihice au la bază o falsă reprezentare a realităţii, fie că e vorba de sine, de ceilalţi sau de lumea din jur.

Această falsă reprezentare a realităţii îşi află formele extreme în delir, întâlnit în psihoze. în aceste forme, cauzele organice joacă adesea un rol determinat (ca, de pildă, delirul produs de droguri sau de alcool); ele ţin, aşadar, de o terapeutică medicamentoasă. Totuşi conţinutul delirului — ca şi acela al viselor, de altfel — depinde în parte de viziunea despre lume pe care o are omul, de dorinţele, de temerile şi de starea sa afectivă. Una dintre problemele pe care le întâmpină terapeutul este că delirul are o mare putere de stăpânire asupra bolnavului ca- re-l face în cele mai multe dintre cazuri rezistent la orice rectificare prin reflecţie sau discurs raţional. Terapeutica medicamentoasă constituie atunci un adjuvant nu doar util, dar chiar indispensabil; reducând forţa delirului, ea îl face pe bolnav receptiv la discursul terapeutului şi capabil de o reflecţie personală, prin care să-şi rectifice în mod progresiv viziunea despre lume şi reprezentarea pe care o are despre realitate.

Puţini sunt psihoterapeuţii care să ţină seama, ca de un factor constitutiv al multor boli psihice, de această falsă reprezentare a realităţii

— concepută ca o falsă Weltanschauung, ca o falsă viziune asupra lumii şi existenţei —, şi care, aşadar, să privească rectificarea acestei reprezentări drept un element important al terapeuticii. Printre ei se detaşează Viktor Frankl cu logoterapia sa, care plasează problema sensului {logos) existenţei în centrul înţelegerii bolilor psihice şi al terapiei lor. însă, chiar dacă el consideră în mod just că relaţia omului cu Dumnezeu este determinantă în ceea ce priveşte sensul corect sau nu pe care omul îl dă existenţei sale şi în ceea ce priveşte efectele pozitive sau negative care rezultă de aici pentru sănătatea sa mintală, concepţia sa rămâne vagă şi

generală, lipsindu-i raportarea la o antropologie religioasă bine determinată.

Am arătat în altă parte că, în cadrul creştinismului, Părinţii au definit cu precizie cauzele şi efectele pe care le are patologia cunoaşterii şi felul în care aceasta poate fi remediată.[1]

Această patologie a cunoaşterii este destul de complexă. Pe de o parte, necunoaşterea lui Dumnezeu apare ca izvor al tuturor relelor, mai ales al patimilor, având în frunte iubirea de sine. Pe de altă parte, patimile falsifică cunoaşterea pe care o are omul despre lume şi viaţă, şi numai prin vindecarea patimilor, care duce la apatheia sau nepătifni- re[1 2], omul poate redobândi o cunoaştere cu adevărat justă.

în patologia psihică regăsim aceste două aspecte: pe de o parte, o reprezentare falsă a realităţii se află la originea unui anumit număr de tulburări psihice; pe de altă parte, patologia psihică falsifică cunoaşterea. Prin terapie trebuie într-adevăr să se acţioneze asupra reprezentării pe care bolnavul o are despre realitate, dar nu poate fi vorba de un proces pur intelectual; terapia trebuie însoţită de o acţiune asupra diferitelor tulburări susceptibile de a influenta cunoaşterea.

t >

Aceasta înseamnă că, în măsura în care putem lega patologia mentală de o patologie spirituală, terapeutica ce trebuie pusă în lucrare va trebui să constea în ajutarea bolnavului ca să-şi regăsească o cunoaştere justă a realităţii prin recentrarea reprezentării sale despre lume în Dumnezeu. Aceasta permite o reducere a celor mai

[1] A se vedea studiul nostru Therapeutique des maladies spirituel- lesy ed. a IV-a, Paris, 2000, pp. 49-65, 761-815.

[2] Asupra sensului creştin al acestei noţiuni, a se vedea ibidem, pp. 713-728.

mulţi factori patogeni pe care i-am analizat mai înainte — falsa culpabilitate, frica fără rost, neliniştea nemotivată, absolutizarea relativului, agresivitatea perversă, greşita investire a dorinţei, supraevaluarea şi devalorizarea patologică a eului, perturbarea relaţiei cu celălalt — atitudini care sunt toate strâns legate de o falsă cunoaştere a obiectului lor.

Dar nu e mai puţin adevărat faptul că diminuarea maladiilor spirituale care stau la baza tulburărilor mentale permite rectificarea falsei cunoaşteri şi accesul la o

cunoaştere nondelirantă.
>
13. Lipsa de iubire

Toate consideraţiile precedente pot lăsa să se înţeleagă că terapeutica bolilor mintale legate de maladii spirituale ţine numai de terapeutica maladiilor spirituale de care este atins bolnavul psihic. Aceasta ar însemna să uităm că, după cum am spus în primul capitol al acestei cărţi, mulţi oameni suferă de boli psihice din pricina faptului că au avut de îndurat, din cauza fragilităţii lor emoţionale, efectele negative — mai ales în copilărie — ale bolilor spirituale de care suferă cei din jurul lor.

O cauză frecventă a tulburărilor psihice este lipsa de iubire din partea celor din jur, şi mai ales a părinţilor.

Nici terapeutica duhovnicească, nici psihoterapiile nu pot să-i redea bolnavului acea iubire anume de care a fost lipsit, mai ales dacă n-a avut parte de ea vreme îndelungată. Lipsa de orice angajament afectiv al psiho- terapeutului, care, aşa cum am văzut, face parte dintre condiţiile exercitării meseriei sale, exclude fireşte orice manifestare personală de iubire. Nu tot aşa stau lucru-

rile cu terapeutul duhovnicesc care, dacă este duhovnic, îşi poate manifesta faţă de cel pe care-l îngrijeşte, care îi este fiu duhovnicesc, o iubire de părinte, care, chiar dacă ţine de o paternitate simbolică, de un alt ordin decât paternitatea biologică, nu are mai puţină forţă. Iubirea duhovnicească, pe care o pune în lucrare această relaţie, face să intervină o afectivitate epurată şi transfigurată atât din partea părintelui duhovnicesc, cât şi din partea fiului, şi de aceea posedă o forţă reparatoare şi recon- structivă superioară tuturor formelor de iubire psihologică, şi noi am cunoscut cazuri în care s-a săvârşit nu doar tămăduirea spirituală, ci şi tămăduirea unor boli psihice grave printr-o asemenea relaţie.

Iubirea unui adevărat părinte duhovnicesc pentru fiul său duhovnicesc este nepătimaşă, lipsită aşadar de egoism şi de orice duh de stăpânire. Este o iubire eliberatoare, care nu-l închide pe om într-o relaţie sufocantă, ci îl deschide spre celălalt şi mai cu seamă spre Dumnezeu. Iubirea părintelui duhovnicesc pentru fiul său duhovnicesc e în acelaşi timp expresia şi simbolul iubirii infinit mai mari şi infinit mai profunde a lui Dumnezeu, de care se cuvine să se lase într-un sfârsit covârşită.

Cerând desăvârşita cinstire a părinţilor (cf. Mt. 15, 4-5; Mc. 7, 10; 10, 19; Lc. 10, 20), creştinismul cumpăneşte totuşi legătura cu ei prin legătura cu Dumnezeu (cf. Mt. 10, 37; 19, 29; Mc. 10, 29; Lc. 14, 26). Hristos însuşi spune: Cel care iubeşte pe tată ori pe mamă mai mult decât pe Mine nu este vrednic de Mine; cel care iubeşte pe fiu ori pe fiică mai mult decât pe Mine nu este vrednic de Mine (Mt. 10, 37); şi chiar mai radical: Dacă vine cineva la Mine şi nu urăşte pe tatăl său şi pe mamă [...], nu poate să fie ucenicul Meu (Lc. 14, 26). Aceasta

însă nu îndreptăţeşte în nici un fel lipsa de iubire, ci dă o mai mare

valoare şi pondere iubirii de Dumnezeu în raport cu iubirea părinţilor. Oricine a lăsat [...] tată sau mamă [...]pentru numele Meu, însutit va lua (Mt. 19, 29; Mc. 10, 29-30).

Iubirea lui Dumnezeu, pe care iubirea părintelui duhovnicesc o descoperă şi o mijloceşte, covârşeşte neîm- plinirile afective ale omului, oricât de vechi şi profunde, dacă îşi găteşte omul sufletul să creadă în iubirea Lui şi s-o simtă.

Omul se poate lecui de rănile pricinuite de lipsa de iubire şi-şi poate redobândi preţuirea de sine prin certitudinea, dobândită mai întâi prin credinţă, apoi prin simţirea sufletului, că Dumnezeu îl iubeşte, pe el şi pe toţi oamenii, fie drepţi, fie păcătoşi, cu o iubire supremă, desăvârşită, necondiţionată, fără rezerve, veşnică şi care, dumnezeiască fiind, întrece infinit iubirea omenească.

Pentru a creste la măsura bărbatului duhovnicesc, omul trebuie să urce, rând pe rând, treptele stării de părinte şi fiu: cea biologică, cea spiritual-umană şi cea spi-
ritual-dumnezeiască. Contrar celor afirmate de Freud,
«
nu Dumnezeu este un substitut al tatălui biologic pe o anumită treaptă de dezvoltare, necesar pentru a face faţă sentimentului de neajutorare (.Hilflosigkeit), ci întâi părintele trupesc ţine locul părintelui duhovnicesc, apoi părintele duhovnicesc ţine locul Părintelui dumnezeiesc, până când omul ajunge, sporind cu vârsta, să-şi afle adevăratul Tată, de la Care îşi are adevărata fire şi
adevărata si veşnica viată. Si aflându-L dobândeşte nu » » » >>
simplă adăpostire — că nu pentru aceasta L-a căutat pe El —, ci deplinul saţ al setei sale de a primi şi a dărui iubire, acea iubire care nu aşteaptă plată, pe care ne-a fa-

cut-o cunoscută Dumnezeu, Cel care El ne-a iubit întâi pe noi (I In 4, 10).

14. Iubirea care nu-i iubire

O altă cauză de natură spirituală a bolilor psihice — de care sunt răspunzătoare rudele apropiate ale bolnavului (tatăl sau mama, sau amândoi părinţii), şi nu el, dar ale cărei efecte îmbolnăvitoare le suportă, este iubirea care nu-i iubire. Nu e vorba ca mai înainte de o lipsă de iubire, ci, dimpotrivă, de o „iubire" dominatoare, sufocantă, care nu tine seama de libertatea celuilalt, care vrea să-i facă bine cu sila.

0 astfel de iubire a fost socotită, într-un mod exagerat, cauza autismului şi a schizofreniei[1], culpabilizân- du-se sistematic şi adesea nefondat părinţii.[1 2] Putem totuşi constata adesea prezenţa ei la sursa diverselor psihoze şi nevroze. Multe maladii psihice sunt, cum am arătat mai înainte, rezultatul unei carenţe afective, şi pseu- doiubirea este privită drept una dintre sursele carenţelor afective, pentru că într-adevăr îl lipseşte pe cel iubit în acest fel, de adevărata iubire, căreia îi ia locul.

Iubirea care nu-i iubire este de fapt chip al unei boli spirituale de care am vorbit deja pe larg, anume al fjla- utiei, iubirea egoistă de sine. într-adevăr, cel care iubeşte cu o astfel de iubire nu-l iubeşte pe celălalt pentru ceea ce este, respectându-i deplin personalitatea distinctă şi

libertatea, ci iubeşte iubindu-se pe sine, adică făcând ceea ce-i este lui pe plac, ceea ce voieşte şi doreşte

[1] Mai ales de Bruno Bettelheim.

[2] Cu atât mai mult cu cât este posibil ca autismul şi schizofrenia să aibă în multe cazuri cauze organice.

de la celălalt. Si asa îl sufocă, nu-l lasă să fie ceea ce este cu adevărat şi să acţioneze de unul singur, aşa cum doreşte; îl preschimbă într-un soi de obiect. Boala devine atunci pentru acela un refugiu (o „fortăreaţă", cum spune B. Bettelheim) sau o formă sălbatică de exprimare de sine pe căi ocolite.

In acest caz e necesară o dublă terapeutică duhovnicească. Pe de o parte, pe cât se poate, trebuie îndreptată spre cei din jurul bolnavului, învăţându-i să deosebească iubirea adevărată de cea care numai ia chipul iubirii şi să iubească cu a.devărat — să facă, adică, ucenicia iubirii milostive, iubire devotată a celuilalt, numai de dragul lui. Pe de altă parte, fireşte, trebuie să se îndrepte către cel bolnav, ajutându-l să recapete simţirea iubirii după care suspină.

Toate consideraţiile din secţiunea precedentă ar putea fi reluate aici.

XI
TERAPEUTICĂ DUHOVNICEASCĂ SAU PSIHOTERAPIE?

în loc de concluzie şi în lumina reflecţiilor precedente, am dori să aducem câteva elemente drept răspuns la întrebarea dacă terapeutica duhovnicească şi psihoterapia se exclud sau sunt complementare.

în primul rând trebuie să ne fie limpede că cele două tipuri de practică n-au nici acelaşi obiect, nici acelaşi scop; terapeutica duhovnicească urmăreşte să trateze şi să tămăduiască bolile spirituale; psihoterapiile, să trateze şi să vindece bolile psihice.

Totuşi problema legăturii lor se pune în măsura în care, aşa cum am arătat mai sus, viaţa psihică este în mare parte tributară vieţii spirituale, şi un mare număr de boli psihice sunt legate de boli spirituale, aşa că tămăduirea celor dintâi depinde de tămăduirea celor din urmă.

Un părinte duhovnicesc adevărat, experimentat, înzestrat cu discernământ şi luminat de har, este, în principiu, capabil să trateze eficace bolile psihice care au drept cauză boli spirituale, prin tratarea acestora din urmă. Trebuie însă să facem mai multe remarci.

1. Terapeutica bolilor spirituale are drept scop sănătatea sufletească şi mântuirea omului[1] şi nu poate fi folosită drept simplu mijloc de a trata bolile psihice.

2. Terapeutica bolilor spirituale nu ţine numai de legătura cu părintele duhovnic, ci se plasează într-un întreg context de viaţă ascetică (în sensul larg al acestui cuvânt) şi bisericească.

3. Această ultimă remarcă implică faptul că în cadrul vieţii duhovniceşti bolnavul trebuie să participe la propria sa tămăduire printr-un astfel de mod de vieţuire ascetică şi bisericească şi prin efortul de a pune în practică sfaturile duhovnicului său.

Realitatea ne face să ne exprimăm câteva rezerve în legătură cu aceste principii care privesc rolul pe care l-ar putea juca terapeutica duhovnicească şi părintele duhovnicesc în tratamentul maladiilor psihice.

1. In zilele noastre sunt rari duhovnicii care să aibă darul deosebirii duhurilor si atâta mulţime de haruri câ- te am văzut că se cer de la ei. Dacă vom considera că numai astfel de duhovnici pot trata bolile psihice ar însemna să limităm posibilităţile efective de tratament şi tămăduire.

2. Terapeutica duhovnicească presupunând drept condiţie minimală credinţa şi, pe lângă aceasta, participarea activă a pacientului la propriul său tratament printr-o cuvenită vieţuire duhovnicească, urmează că acest tratament nu este aplicabil imediat şi defacto bolnavilor care nu sunt creştini, bolnavilor ale căror tulburări psihice sunt atât de grave, încât nu-şi pot controla comportamentul.

[1] Despre relaţia dintre sănătatea spirituală şi mântuire, a se vedea studiul nostru Le Chretien devant la maladie, la soujjrance et la mort, Paris, 2002, „Salut et guerison", pp. 249-278.

Aceste rezerve legitimează, credem, recursul la psiho- terapeuţi — care este încă şi mai legitim când e vorba de tulburări de origine pur psihică, mai puţin numeroase.

Insă, din punctul nostru de vedere, utilizarea psiho- terapiei cere anumite condiţii şi este marcată de anumite limite.

1. Recursul la psihoterapii al căror fundament antropologic şi etic nu este compatibil cu antropologia şi etica creştină trebuie exclus, din cauza incidenţelor negative pe plan spiritual.

2. E de dorit şi chiar necesar ca psihoterapeuţii să admită implicarea factorilor de natură spirituală în originea unui mare număr de maladii psihice.

3. Această admitere trebuie să le nutrească şi să le orienteze practica, chiar şi când e vorba de bolnavii necreştini sau necredincioşi.
)

Ei au datoria de a respecta în mod absolut libertatea bolnavului, dar au si datoria de a nu-i ascunde dimen- siunea spirituală a bolii sale, dacă li se pare că aceasta ar putea fî o explicaţie a dereglărilor şi utilă pentru tămăduirea lor.

4. Când e vorba de bolnavi care sunt creştini, psiho- terapeutul nu trebuie să se transforme în terapeut spiritual, nici să-si asume rolul de duhovnic. Poate însă să se inspire până la un anumit punct din principiile terapeuticii duhovniceşti si în orice caz să-si desfasoare munca
ii
în conformitate cu aceste principii.

El trebuie de asemenea să fie în măsură să-i îndrepte spre un părinte duhovnicesc pe acei bolnavi a căror stare ar putea fi ameliorată printr-o terapeutică duhovnicească si care doresc s-o urmeze.
i
CUPRINS

Cuvânt înainte.....5
Izvoare.....10

I. Boli psihice şi boli spirituale
1. Bolile psihice se deosebesc de bolile spirituale, după cum bolile spirituale se deosebesc de cele fizice.....11
2. Unele boli psihice sunt direct legate de boli spirituale, tot aşa cum unele boli psihice sunt legate de boli trupeşti 13
3. Boală şi vinovăţie.....17
4. Terapeutica spirituală nu trebuie confundată cu terapiile psihice.....18
II. Marile principii ale antropologiei creştine 21
III. Problema compatibilităţii fundamentelor antropologice: cazul psihanalizei freudiene
Introducere.....33
1. Elemente analoge.....36
2. Deosebiri.....38
Concluzie.....49

IV. Problema compatibilităţii fundamentelor teologice şi etice: cazul psihologiei analitice a iui C. G. Jung
Introducere.....51
1. Puncte de convergenţă.....53
2. Puncte de divergenţă.....56
V. O altă concepţie despre inconştient: inconştientul spiritual
1. Noţiunea de inconştient spiritual.....121
2. Cele două dimensiuni fundamentale ale inconştientului spiritual.....125
VI. Inconştientul „teofil”
1. Logosul naturii umane.....127
2. Chipul dumnezeiesc din om.....139
3. Tendinţa naturii spre desăvârşirea ei în Hristos sau „sufletul prin fire creştin”.....147
4. Harul.....152
5. Refularea inconştientului „teofil”.....155
VII. Inconştientul „deifug”.....161
VIII. Inconştientul spiritual şi terapeutica sa
1. Inconştientul spiritual şi patologia sa.....173
2. Inconştientul spiritual şi terapeutica sa.....175
IX. Două practici terapeutice creştine: spovedania şi descoperirea gândurilor
1. Spovedania.....179
2. Descoperirea gândurilor.....187
3. Asemănări şi deosebiri între descoperirea gândurilor şi psihanaliză.....195
Concluzie.....207

X. Sursele spirituale ale bolilor psihice.....209
1. Falsa vinovăţie.....209
2. Falsa frică şi falsa îngrijorare.....211

3. Absolutizarea relativului....218
4. Falsele ritualuri....220
5. Agresivitatea perversă....224
6. Pervertirea dorinţei....226
>
7. Preţuirea excesivă de sine....233
8. înjosirea bolnăvicioasă de sine....230
9. Relaţia patologică cu trupul....253
10. Perturbarea relaţiei cu celălalt....255
> .
11. Tristeţea şi akedia....260
12. Falsa reprezentare a realităţii....271
13. Lipsa de iubire....274
14. Iubirea care nu-i iubire....277
XI. Terapeutica duhovnicească sau psihoterapie? . . 279
DIFUZARE:
S.C. Supergraph S.R.L.
Str. Ion Minulescu nr. 36, sector 3, 031216, Bucureşti
Tei.: 021-320.61.19; fax: 021-319.10.84 e-maii:
contact@supergraph.rowww.librariasophia. ro www.sophia.ro
Societatea de Difuzare SUPERGRAPH vă oferă posibilitatea de a primi prin poştă cele mai bune cărţi de spiritualitate, teologie, cultură religioasă, artă, filozofie apărute la edituri de prestigiu.
Plata se face ramburs la primirea cărţilor; taxele poştale sunt suportate de Supergraph.
Vă aşteptăm la LIBRĂRIA SOPHIA str. Bibescu Vodă nr. 19,
040151, Bucureşti, sector 4 (lângă Facultatea de Teologie) tel. 021-336.10.00; 0722.266.618 www. librariasophia. ro
Sacrifică puţină vreme pentru a răsfoi cărţile noastre: este cu neputinţă să nu găseşti ceva pe gustul şi spre folosul tău!
of
PRINT
multicolor
Str. Budum nr. 34 laşi tel.: 0232/211225 fax: 0232/211252
office@printmulticolor.rowww.printmulticolor.ro
SERVICII TIPOGRAFICE COMPLETE
Când a făcut Dumnezeu pe om zice ava Dorotei a sădit în el ceva dumnezeiesc, ca un gând mai fierbinte şi luminos, având însuşirea unei scântei ce luminează mintea si-i
i »
arată acesteia deosebirea binelui de rău. Aceasta se numeşte conştiinţă şi ea este legea firii lui (...). Când conştiinţa noastră ne spune să facem ceva, şi dispreţuim glasul ei, şi iarăşi ne spune şi nu facem, ci rămânem călcând-o pe ea, o astupăm, şi nu mai poate să ne vorbească limpede de sub povara aşezată asupra ei. Ci, ca o lampă afumată, începe să ne arate lucrurile mai înceţoşat şi mai întunecos; şi din pricina înaintării păcatului nimeni nu-şi mai poate vedea limpede faţa sa, ci ca într-o apă tulburată de multe gunoaie. Aşa ajungem să nu mai auzim cele ce ni le spune conştiinţa noastră, încât ne parc aproape că nici nu o mai avem. Dar nu e

nimeni care să nu o aibă. Căci e ceva dumnezeiesc, precum am spus, şi nu se pierde niciodată, ci pururea ne aduce aminte de ceea ce suntem datori.
www.sophia.ro
978-973-136-
54-3
V89/31
36
1643"